

தமிழ் இலக்கியத்தில் தாய்த் தெய்வ வழிபாடு

பி. எல். சாமி

NCBH

தமிழ் இலக்கியத்தில் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு

பி. எல். சாமி

நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட்
41-பி, சிட்கோ எஸ்டேட், சென்னை-600 098

முதல் பதிப்பு: செப்டம்பர், 1975
நான்காம் அச்சு: ஜூன், 1986

Code No. A 241

விலை: ரூ. 12.00

அச்சிட்டோர்:
பி. ஆர். வி. பிரஸ்,
11, சிங்க பெருமாள் கோயில் தெரு,
திருவல்லிக்கேணி, சென்னை-5.

இந்நூல்

ஒரு குறிப்பிட்ட சமுதாய அமைப்பில் வாழ்ந்த மக்களின் பண்பாடு எவ்வாறு இருந்தது என்பதையும், அம்மக்கள் அக்காலத்தில் வாழ்ந்த பொழுது எத்தகு நாகரீகத்தைப் பின்பற்ற வேண்டி வந்தது என்பதையும் மானிட இயல் பற்றிய ஆராய்ச்சி நூல்கள் விரிவாக விளக்குகின்றன.

சிறந்த தமிழ் அறிஞரும், மானிட இயல் ஆய்வில் ஈடுபாடு கொண்டவருமான திரு. பி. எல். சாமி அவர்கள் எழுதிய **''தமிழ் இலக்கியத்தில் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு''** எனும் இந்நூல் தமிழ் மக்களின் நாகரீகத்தையும், அவர்கள் பின்பற்றி வந்த மரபுகளையும் புரிந்து கொள்ள உதவுகிறது. மேலும், தற்கால மதங்களில் காணப்படும் தெய்வ வழிபாடுகளின் தோற்றமும், அதன் வளர்ச்சியும் எவ்வாறு இருந்து வருகிறது என்பதனை அறிவதற்கும் இந்நூல் துணை செய்கிறது.

பண்டைக் காலத்தில் தமிழ் மக்கள் தாய்த்தெய்வத்தை வழிபடக் காரணமாக அமைந்ததற்கு, சமுதாயம் செழிப்புடன் இருக்க வேண்டும் எனும் நோக்குடன் இருந்தது என்பதனை இந்நூலாசிரியர் தக்க சான்றுகளுடன் நிறுவ முயன்றுள்ள பாங்கு பாராட்டுக்குரியதாக அமைந்துள்ளது

தொல் பொருள் ஆய்வு தமிழ் இலக்கியச் சான்றுகளுடன் தமிழ் மக்களின் மரபுகளை எடுத்துக்கூறும் இந்நூலை வாசகப் பெருமக்கள் வரவேற்பர் என நம்புகிறோம்.

—பதிப்பகத்தார்

முகவுரை

''தமிழிலக்கியத்தில் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு'' என்ற தலைப்பில் எனது கட்டுரை முதலில் 'ஆராய்ச்சி' இதழில் வெளிவந்தது. அதைத் தொடர்ந்து 'கேரளத்தில் பகவதி வழிபாடு', 'சாத்தன் வழிபாடு' என்ற கட்டுரைகளும் வெளி வந்தன. 'ஆராய்ச்சி' இதழின் ஆசிரியர் நா. வானமாமலை அவர்கள் 'தாய்த்தெய்வ வழிபாடு' என்ற கட்டுரையை விரிவாக்கி நூலாக வெளியிட வேண்டும் என்று கருத்து தெரிவித்தார்.

பண்டைக்காலத்தில் தமிழக மக்களிடையே இருந்துவந்த தாய்த்தெய்வவழிபாட்டைப்பற்றி தமிழிலக்கியத்தில் வரும் செய்திகள் மிகவும் ஆர்வமூட்டும் செய்திகளாகும். மிகப் பழங்காலத்தில் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு உலகில் உள்ள பல நாடுகளிலும், பல இனக்குழு மக்களிடையிலும் பரவலாக இருந்துவந்த வழிபாடாகும். இந்தவழிபாட்டின் தோற்றம், வரலாறு ஆகியவற்றை நன்கு அறிந்து கொண்டாலொழிய தற்கால மதங்களில் உள்ள தெய்வ வழிபாடுகளின் தோற்றத்தையும், வளர்ச்சியையும் நன்கு உணர முடியாது. இந்து மதத்திலும் கிருஸ்துவ மதத்திலும் உள்ள பெண் தெய்வ வழிபாடுகளின் மூலக்கூறுகளைப் பண்டைத் தாய்த் தெய்வ வழிபாடுகளில் காண்கிறோம். ஆரியருடைய வேத காலத்திற்கு முற்பட்ட இந்தத் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு மிகப் பழங்காலத்தில் இனக்குழு மக்களிடையே தோன்றி வழங்கி வந்து பின்னர் இந்திய-ஆரிய நாகரீகத்தில் தோன்றிய இந்து மதத்தில் இணைக்கப்பட்டு தேவி வணக்க மாகவும், அம்மன் வணக்கமாகவும் பரவலாக இன்றுவழங்கு கின்றது. கிராமங்களில் உள்ள பாமர மக்கள் இன்றும் தாய்த்தெய்வத்தையே பல பெயர்களில், பல உருவங்களில்

இந்தியா முழுவதும் தொழுது வழிபட்டு வருகின்றனர். இந்த வழிபாடுதான் இன்று இந்திய மக்களின் அடிப்படையான பெரும்பாலான வழிபாடாக உள்ளதை மறந்து இந்திய மக்களின் மதம் என்பது ஆத்மனும், பிரமனும், வேதமும் என்று பேசுவது இன்று வழக்கமாக உள்ளது. *பெரும்பான்மையான இந்தியர் பின்பற்றும் மதத்தில் உள்ள கூறுகள் தாய்த்தெய்வ வழிபாடும், செழிப்புத் தெய்வ வழிபாடுமே என்று ரோமிலா தாப்பர் என்ற வரலாற்று அறிஞர் எழுதியுள்ளதைக் கூர்ந்து கவனிக்க வேண்டும். இந்தியாவில் சமஸ்கிருத, ஆரிய மரபிற்குப் புறம்பான மதவழிபாடுகள், வணக்கங்கள் பெரும்பாலான மக்களிடையே நிலவி வருவதை வரலாற்று அறிஞர்கள் கண்டுகொள்ளவில்லை என்றும் ரோமிலா தாப்பர் எழுதியுள்ளது மிகவும் முக்கியமான கருத்தாகும். கிருஸ்துவ மதத்தில் உள்ள 'கன்னி மாதா' வணக்கத்திலும் பண்டைத் தாய்த்தெய்வ வழிபாட்டின் கூறுகளைக் காணலாம். தாய்த் தெய்வ வழிபாட்டின் வரலாறு மனித சமுதாயத்தின் நாகரீக வளர்ச்சியின் ஒரு மிக முக்கிய கட்டத்தையே தெளிவுபடுத்துகின்றது. பண்டை எகிப்திய, கிரேக்க ரோமானிய நாகரீகங்களிலும், பிற நாகரீகங் களிலும் வழங்கிய தாய்த்தெய்வ வழிபாடுகள் மேலை நாடுகளில் விரிவாக ஆராயப்பட்டுள்ளன. ஆனால் தமிழகத்தில் பண்டைக்காலத்தில் வழங்கிய இந்த வழிபாட்டைப் பற்றி இதுவரை விரிவாக ஆராயவில்லை. அறிவியல் அடிப்படையில் தமிழிலக்கியத்தில் காணப்படும் சான்றுகளை ஒப்பிட்டு, மதிப்பிட்டு இந்த நூல் எழுதப்பட்டுள்ளது.

---

*The Common feature of religion for the majority of Indian lies in the worship of the mother goddess and the fertility cults. Emphasis is continually given by historians to the spread of Hinduism as reflected in the Sanskritic tradition. Yet so little recognition is given to the factthat in the practice of religion it is the local cult, the non-Sanskritic tradition which is often predominant.—Romila Thaper in 'The Past and Prejudice'—N. B. T., India.

தமிழகத்தில் தாய்த்தெய்வ வழிபாட்டின் வளர்ச்சியின் வரலாற்றில் சிலப்பதிகாரத்தின் தலைவியான கண்ணகி தாய்த்தெய்வமாக மாறினது முக்கியமான செய்தியாகும். கண்ணகியின் வழிபாடு இன்று கேரளத்தில் பகவதி வழிபாடாக மாறி பெருமளவில் பாமர மக்களிடையே நிலவி வருகின்றது. இந்த பகவதி வழிபாடும் ஆராயப்படுகின்றது. அது போன்று தாய்த்தெய்வத்தின் மூத்த மகனாகக் கருதப்படும் சாத்தனின் வழிபாடும் கேரளத்தில் இன்று சிறப்புற்று இருக்கின்றது. ஆனால் இந்த வழிபாட்டின் மூலக்கூறுகள் தமிழிலக்கியத்தில்தான் காணப்படுகின்றன. சாத்தன் வழிபாடும் இலக்கியச் சான்றுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு ஆராயப்படுகின்றது.

இந்த நூலை எழுத எனக்கு ஊக்கமளித்த "ஆராய்ச்சி" ஆசிரியர் திரு. நா. வானமாமலை அவர்களுக்கு எனது நன்றி. இந்த நூலை வெளியிட முன்வந்த நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட் நிறுவனத்திற்கும் எனது நன்றி உரித்தாகுக.

21-7-1975. பி. எல். சாமி

பொருளடக்கம்

1. சாத்தன் வழிபாடு

சாத்தன் என்றொரு தெய்வத்தைப் பற்றித் தமிழ் இலக்கியத்தில் செய்திகள் காணப்படுகின்றன. இந்த சாத்தன் என்ற தெய்வத்தின் வழிபாடு இன்று கேரளத்தில் புகழுடன் விளங்குகின்றது. சாஸ்தா காவுகள் கேரளத்தில் வணங்கப்படும் இடங்களாகும். சபரிமலை சாஸ்தாவைத் தொழுவது இன்று தமிழ் நாட்டிலும் பரவிவரும் புதிய வழிபாடு ஆகும். சாத்தன் என்ற தெய்வத்தின் வழிபாடு சங்க காலத்தில் பெருமைக்குரியதாக விளங்கியதென்பது தெரிகின்றது. ஆனால் இந்த வழிபாடு நாயன்மார்கள், ஆழ்வார்கள் காலத்தில் சிறு தெய்வ வழிபாடாக மாறிற்று. அதன் பின்னர் சாத்தன் தெய்வம் சிவன் கோயில்களில் பரிவார தேவதைகளில் ஒன்றாகிவிட்டது. ஆனால் இன்று இதே சாத்தன் தெய்வம் சபரிமலை சாஸ்தாவாகப் பெயர் பெற்று மறு உருவில் தமிழ் நாட்டில் புகழ் பெற்று வருகின்றது. தெய்வங்களின் வழிபாட்டு வளர்ச்சியில் உயர்வும் தாழ்வும் காலத்திற்கேற்ப மாறி மாறி நிகழ்வ துண்டு. இத்தகைய மாற்றத்திற்குப் பகுத்தறிவு அடிப் படையில் காரணம் சொல்ல முடியாது.

சங்க இலக்கியத்தில் சாத்தன்

சங்க காலத்தில் சாத்தன் புகழுக்குரிய தெய்வமாக விளங்கியது என்பதற்குச் சான்றுகள் உள்ளன. சங்கநூல்

களில் பல புலவர்கள்; அரசர்கள் சாத்தன் என்ற பெயரைச் சூடியிருந்தனர். சீத்தலைச் சாத்தனார், ஆமூர் சாத்தனார், ஆலம்பேரி சாத்தனார், மோசி சாத்தனார், உறையூர் கதுவாய்ச் சாத்தனார், வடமவண்ணக்கன் பெருஞ்சாத்தன், வடமவண்ணக்கன் பேரிசாத்தனார், பூதஞ்சாத்தனார், அந்துவன் சாத்தன் முதலிய பல புலவர்கள் சாத்தன் பெயரைத் தாங்கியிருந்தனர். பாண்டியன் கீரன் சாத்தன், கருவூர் சேரமான் சாத்தனார் என்ற அரசர்களும் சாத்தன் பெயரைச் சூடியிருந்தனர். தெய்வத்தாற் பெயர் பெற்ற புலவர்களில் சாத்தன் என்று தெய்வத்தாற் பெயர் பெற்ற வர்களே கூடுதலாக இருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. புலவர் களும் அரசர்களும், சாத்தன் பெயரைத் தாங்கியதால் சாத்தன் என்ற தெய்வம் சங்க காலத்தில் புகழ் பெற்றதாக இருந்திருக்க வேண்டுமென்பதில் ஐயமில்லை. மணிமேகலை ஆசிரியர் சீத்தலைச் சாத்தனார் பௌத்தர் என்பது குறிப் பிடத்தக்கது. இப் பெயர்களை ஆராய்ந்தால் பெருஞ் சாத்தன், பேரி சாத்தான் என்ற பெயர்களின் மறுஉருவமே தற்போது வழங்கும் மகாசாஸ்தா என்ற பெயர் எனத் தெரிகின்றது. ஒக்கூர் மாசாத்தனார், ஒக்கூர் மாசாத்தியார் என்ற பெயரில் மகாசாஸ்தா என்ற பெயர் உள்ளது. சங்க காலத்தில் போற்றப்பட்ட சாத்தன் தெய்வம் வைதீக இந்துமத தெய்வமா அல்லது பிற மதங்களாகிய பௌத்தர், சமணருடைய தெய்வமா என்பது ஆராய்தற்குரியது. சங்க காலத்தில் இந்தத் தெய்வம் இந்துமத தெய்வமாக இருந் திருக்கவில்லை என்று தெரிகிறது. மகாசாஸ்தா, தர்ம சாஸ்தா என்று வழங்கும் சாத்தன் பெயர்கள் சங்க காலத்தில் மாசாத்தன் என்றும், அறச் சாத்தன் என்றும் வழங்கினதாகத் தெரிகின்றது.[1] அறச்சலூரில் கண்டு பிடிக்கப்பட்ட கி.பி. இரண்டு, மூன்றாம் நூற்றாண்டுக்குரிய தாகக் கருதப்படும் தமிழ் பிராமிக் கல்வெட்டில் தேவன் சாத்தன் என்ற மணிவண்ணக்கன் செய்த தானம் கூறப் பட்டுள்ளது. இந்தக் கல்வெட்டு சங்க காலத்தைச் சேர்ந்தது

என்பதைக் கவனிக்க வேண்டும். சாத்தன் ஒரு தேவனாக சங்க காலத்திலேயே கருதப்பட்டது தெரிகின்றது.

உறையூருக்குக் கிழக்கேயிருந்த பிடவூரில் 'அறப்பெயர் சாத்தான்' என்ற தெய்வம் இருந்ததாகப் புறநானூற்றி லிருந்து தெரிகின்றது.

"கீர் சான்ற விழுச்சிறப்பிற்
சிறுகண் யானைப் பெறலருந் தித்தன்
செல்லா நல்லிசை யுறந்தைக் குணாஅது
நெடுங்கை வேண்மா னருங்கடிப் பிடவூர்
அறப்பெயர்ச் சாத்தன் கிளையேம் பெரும"

—புறம், 395.

இந்தப் புறநானூற்றுப் பாடலின் சோழநாட்டுப் பிடவூர் கிழார் மகன் பெருஞ்சாத்தனை மதுரை நக்கீரர் பாடியதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. வேண்மானுக்குச் சொந்த மான பிடவூரில் சாத்தன் என்ற கடவுள் இருந்ததாகவும், அந்தக் கடவுளின் கிளை நாங்கள் என்று நக்கீரர் கூறுவதைக் காண்கிறோம். அறத்தால் புகழ் பெற்ற சாத்தன் என்று அடிக்குறிப்புரையில் கூறப்பட்டுள்ளது. அறத்தால் பெயரைப் பெற்ற சாத்தன் என்றும் கொள்ளலாம். இதுவே தர்மசாஸ்தாவாகும். நக்கீரர் பாடிய பிடவூர் கிழார் மகனும் பெருஞ்சாத்தன் என்று அழைக்கப்பட்டதால் இந்த தர்மசாஸ்தாவே மகாசாஸ்தாவாகும் என்பது தெளிவா கின்றது. இந்தப் புறநானூற்றுப் பாடலின் 'நெடுங்கை வேண்மான்' என்பதற்குப் பாடமாற்றமாக உள்ள 'இருங்கோ வெண்மான், என்பதே சரியான பாடமாக இருக்கலாம். வேளிரைப் பற்றி சிறந்த ஆராய்ச்சி நூல் எழுதிய மு. இராகவையங்கார் புறநானூற்றிலும் பத்துப் பாட்டிலும் கூறப்பட்டுள்ள 'இருங்கோவேள், எந்த இடத்தினன் என்பது தெளிவாகக் தெரியவில்லை என்று கூறினார். இந்த இருங்கோவேள் துவராபதியிலிருந்து வந்த நாற்பத்தொன்பதாவது வழி முறை வந்த வேளிருள் சிறந்த

வேள் என்று புறநானூறு 210-ம் பாடல் கூறியுள்ளது. இருங்கோ என்பது பெருங்கோ என்று பொருள் தரும். குறுநில மன்னர்களான வேளிருள் பெரிய அரசன் என்று கருதப்பட்டதால் இருங்கோ என்று கூறப்பட்டதாகத் தெரிகின்றது. சோழ நாட்டுப் பிடவூரும், அழுந்தூரும், நாங்கூரும், நாவூர் ஆலஞ்சேரியும், பெருஞ்சிக்கலும், வல்லமும், கிழாரும் முதலிய பதியிற்றோன்றிவேள் எனவும், அரசு எனவும், உரிமை எய்தினோர், முடியுடை வேந்தர்க்கு மகட் கொடைக்குரிய வேளாளர் என்று நச்சினார்க்கினியர் கூறியுள்ளார். இதில் முதலில் கூரிய பிடவூர் வேளிர் புகழ் பெற்றவறென்று தெரிகின்றது. அவர்கள் போற்றிய தெய்வமும் அறச்சாத்தன் என்று தெரிகின்றது. 'இருங்கோ வேண்மான் அருங்கடிப்பிடவூர், என்று மு.இராகவையங்கார் பாடம் கொண்டது பொருத்தமே. சங்க காலத்தில் பிடவூரில் இருந்த அறச்சாத்தன் என்ற தெய்வம் புகழுடன் பிற்காலத்திலும் அதே ஊரில் இருந்த தென்பது மிகவும் வியப்புக்குரியது. பிடவூர் என்ற ஊர் இன்று திருப்பாட்டூர் என்று வழங்குகின்றது. இங்கு இன்றும் பாழடைந்த சாத்தன் கோயில் உள்ளது. தமிழ்நாட்டில் சாத்தனுக்கென்று தனி யாகக் கோயில் காண்பது அரிது. காஞ்சியில் சாத்தனுக்குப் பிற்காலத்தில் தனி கோயில் இருந்திருக்கின்றது. காஞ்சி புராணமும் இதைப் பாடியுள்ளது. பிடவூரில் உள்ள பாழடைந்த சாத்தன் கோயில் சோழர் காலத்தது என்பது அக்கோயிலின் அடியில் காணப்படும் இராஜராஜ சோழ னுடைய கல்வெட்டிலிருந்து தெரிகின்றது. இந்த ஊரில் இருந்த சாத்தனைப் பற்றி பெரிய புராணமும் கூறியுள்ளது. சேரமான் பெருமாள் திருக்கயிலாயத்தில் சிவபெருமான் முன்னர் பாடி அரங்கேற்றியதாகக் கூறிய திருவுலாப் புறத்தைக் கேட்டறிந்த மாசாத்தனார் அந்

நூலைப் பிடவூரில் வெளிப்படுத்தினார் என்று பெரிய புராணம் கூறுகின்றது.

> "சேரர் காவலர் விண்ணப்பம் செய்த
> அத்திருவுலாப் புறம் அன்று
> சாரல் வெள்ளியங் கயிலையிற் கேட்டமா
> சாத்தனார் தரித்திந்தப்
> பாரில் வேதியர் திருப்பிடவூர் தனில்
> வெளிப்படப் பகர்ந்தெங்கும்
> நார வேலைசூழ் உலகினில் விளங்கிட
> நாட்டினர் கலத்தாலே"

என்று சேக்கிழார் பாடியுள்ளார். ஆதலின் இந்தப் பிட வூரில் சங்க காலத்தில் இருந்த சாத்தன் தெய்வம் தொடர்து புகழுடன் சோழர் காலத்திலும் இருந்ததாகத் தெரிகின்றது. சோழர் காலத்தில் இந்தத் தெய்வத்திற்குப் புதியதாகக் கோயில் கட்டியதும் தெளிவாகின்றது. இந்த ஊரில் காணப்படும் சாத்தன் சிலையில் வலதுகை ஒரு ஓலைச் சுவடியை வைத்துக் கொண்டிருந்ததாக இந்த ஊர் கல் வெட்டைப் படியெடுத்தவர் கூறியுள்ளார். இப்போது கையில் வைத்திருந்த ஓலைச்சுவடியின் சிற்பம் சிதைக்கப் பட்டுள்ளது. இந்த ஓலைச்சுவடி திருவுலாப்புறம் என்ற நூலின் சுவடியைக் குறித்தது என்று கொள்ளலாம். பெரிய புராணம் கழற்றறிவார் புராணத்தில் கூறிய கதையையே திருப்பிடவூர் கோயிலில் உள்ள சாத்தன் சிலை காட்டிய தாகக் கொள்ளவேண்டும். இப்போதுள்ள சாத்தன் சிலை சோழர் காலத்ததாயினும் இருபக்கமுள்ள தேவியர் சிலைகள் பிற்காலத்தில் சேர்க்கப்பட்டுள்ளன என்று தெரிகின்றது. சங்ககாலத்தில் பிடவூரிலிருந்து அறச்சாத்தன் என்ற தெய்வம் சேக்கிழார் காலத்தில் சைவர்களின் தெய்வமாக இந்துமத தெய்வ வரிசையில் (Hindu Pontheon) இணைக் கப் பட்டது தெளிவாகின்றது. பிடவூர் சாத்தன் புகழ்பெற்ற இந்துமத தெய்வமாகியதும் பிடவூர் என்ற பெயரில் ஊர் ளும் சாத்தன் கோயில்களும் பாண்டிய நாட்டிலும் பிற

இடங்களிலும் பிற்காலத்திலும் தோன்றலாயின. சிங்கம் புணரியில் ஐயனார் கோயில் இன்றும் புகழுடன் உள்ளது. இந்தவூர் சிங்கம்பிடவூர் என்று வழங்கியது. இந்த ஐயனாரைச் சேவுகன், சேவுகப் பெருமாள் என்றெல்லாம் அழைக்கின்றனர். இப்பகுதியில் வாழும் மக்கள் இந்தச் சேவுகன் பெயரையே ஆண், பெண் இருபாலாருக்கும் பெயராக இட்டுக் கொள்கின்றனர்.

சிலப்பதிகாரத்தில் சாத்தன்

சாத்தன் என்ற தெய்வம் வைதீக இந்து மதத்திற்கு உட்பட்டதென்று என்பதற்குச் சிலப்பதிகாரத்தில் சான்று உள்ளது. சிலப்பதிகாரத்தில் பாசண்டசாத்தன் என்ற தெய்வம் கூறப்பட்டுள்ளது.

''வச்சிரக்கோட்டம் புறம்பணையான் வாழ்கோட்டம்
நிக்கந்தக் கோட்ட நிலாக் கோட்டம் புக்கெங்கும்
தேவிர்கா ளெம்முறுநோய் தீர்மென்று மேவியோர்
பாசாண்டச் சாத்தற்கு பாடு கிடந்தாளுக்கு''

—சிலப்பதிகாரம்-கனாத்திறமுரைத்த காதை
வரி 12-15.

பாசாண்டசாத்தன் என்பதை விளக்கும் போது சாத்தன் என்கிற ஐயன் கோயில் என்று அரும்பத உரையாசிரியர் உரை கூறியுள்ளார். தொண்ணூற்றாறுவகைத் தருக்கக் கோவையில் வல்ல ஐயனென்றும், கடவுள் என்றும் அடியார்க்கு நல்லார் உரை கூறியுள்ளார். பாசாண்டம் என்பது வேதத்திற்கு புறம்பான பௌத்தத்தையும் சைனத்தையும் குறித்து வந்தது. மகாபுராண அம்மானை என்ற நூலில் வரும் சித்திரசேனன் கதையில் சைன நெறியை மறந்து விட்டு மதபேதகமாகிய பாசாண்டமென்னும் மதத்தைத் தழுவின வரலாறு கூறப்பட்டுள்ளது. வைதீக மதத்தில் சேராத மதங்களையெல்லாம் பாசாண்டம் என்றும், அதைச் சேர்ந்தவர்களைப் பாஷாண்டிகள் என்றும் கூறுவது வழக்காக இருந்துள்ளது. இதே கனாத்திறமுரைத்த

காதையில் புறம்பணையான் வாழ்க்கோட்டம் என்றொரு கோயிலும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இது சாதவாகனன் கோயில் என்று அடியார்க்கு நல்லார் கூறியுள்ளார். புறம் பணையான் என்பதற்கு மாசாத்தன் என்றும், புறம்பு அணைந்தவிடம் புறம்பணையாயிற்று என்றும் உரை கூறப் பட்டுள்ளது. இது ஊர்க்குப் புறம்பாக அணைந்துள்ள இடத்தில் காணப்பட்ட ஐயனார் கோயிலைக் குறிப்பது தெரிகின்றது. ஊர்க்குப் புறம்பாக இருந்து ஊரைக் காக்கும் தெய்வமாகச் சாத்தன் இருந்தான் என்று கருதலாம். இன்றும் ஐயனார்காவு ஊர்க்குப் புறம்பாகவே காணப்படு கின்றது. சூடாமணி நிகண்டு புறத்தவன் என்று குறிப்பிடு கின்றது. சிலப்பதிகாரத்தில் கூறியதைக் கவனித்தால் புகாரில் இரண்டு சாத்தனார் கோயில்கள் இருந்தனவாகத் தெரிகின்றது. புகாரில் கற்பகத்தரு இருந்த கோட்டம், வெள்ளை யானையிருந்த கோட்டம், வெள்ளை நாகர் இருந்த கோட்டம், சூரியன் கோட்டம், ஊர்க் கோட்டம், வச்சிரக்கோட்டம், புறம்பணையான் வாழ்க்கோட்டம், நிலாக்கோட்டம், நிக்கந்த கோட்டம் ஆகியவைகளுடன் பாசாண்டச்சாத்தன் கோயில் இருந்ததென்று சிலப்பதி காரத்தில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. புத்தருடைய கோயிலான இந்திரவிகாரமும் தனியே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. புகாரில் இருந்த பல கோயில்களிலும் உற்ற நோய் தீர்க்க முடியாமல் கடைசியில் பாசாண்டசாத்தன் கோயிலில் மாலதி பாடு கிடந்தாள் என்று கூறப்பட்டதைக் கவனிக்கவேண்டும். பாசாண்டம் என்பதனைத் தொண்ணூற்றாறுவகை சமய சாத்திரத் தருக்கக்கோவை என்று விளக்கியுள்ளனர். பௌத்த சமய நூலான வளையாபதியிலும் சாத்தன் தொண்ணூற்றாறுவகை கோவையில் வல்லவன் என்று கூறப் பட்டுள்ளதைக் காணலாம். ஆதலின் சிலப்பதிகாரத்தில் வரும் பாசாண்டச் சாத்தன் என்ற பௌத்தரின் சாத்தன் தெய்வமாகும்.

புறம்பணையான், பாசாண்டச்சாத்தன் ஆகிய சாத்தன் தெய்வங்களில், புறம்பணையான் என்ற தெய்வமே கிராம

ஐயனார் தெய்வமாக மாறியிருப்பதாகக் கொள்ளவேண்டும். புறம்பணையான் என்கிற மாசாத்தன் கோயிலிலும் உற்ற நோய் தீர்க்க முடியாத மாலதி என்ற பார்ப்பனத்தி பாசாண்டச்சாத்தனின் கோயிலில் நோய் தீர்த்தாள் என்று சொல்வதையும் கவனிக்க வேண்டும். மாலதி மாற்றாள் மகவுக்குப் பால் கொடுக்கும் போது குழந்தைக்குப் பால் விக்கி சாய்ந்தது. அக்குழந்தையைப் புகாரில் இருந்த பல தெய்வங்களின் கோயில்களுக்குக் கொண்டு சென்று வேண்டியும் அவளுடைய குறை தீரவில்லை. பாசாண்டச் சாத்தனிடம் ;சென்று கிடந்தபோது அந்தக் குழந்தையை ஒரு பேய் தூக்கிச் சென்று சுடுகாட்டிற்குக் கொண்டு சென்றது. குழந்தையை இழந்த மாலதி அழுது ஏங்கின போது சாத்தனே குழந்தையாக வந்து அவளுடைய துயரைத் தீர்த்தான். இந்தக் குழந்தையே பின்னர் மறையோனாய் வளர்ந்து தேவந்தியை மணந்து பின்னர் அவளை விட்டு, தெய்வ யாக்கை பெற்றது. தன்னுடைய 'மூவா இள நலத்தை'க் காட்டி மறைந்தது. மூவா இள நலத்தைக் காட்டியது பாசாண்டச் சாத்தனாகிய தெய்வ மேயாகும்.[3] பின்னர் இந்தப் பாசாண்டச் சாத்தன் மங்கல மடந்தை கோட்டத்தில் தேவந்திமேல் ஆவேசித்து பழைய நிகழ்ச்சியைக் கூறியதாகச்சொல்லியிருப்பதைக் காணலாம். மற்றும் அக்கோட்டத்தின் அயலில் இருந்த சுனைநீரை இந்தச் சாத்தன் கொண்டுவந்து கொடுத்தனன் என்றும் கூறப்பட்டுள்ளது. இன்றும் ஐயனார் கோயிலில் குழந்தை பொம்மையைச் செய்து நேர்ச்சி செய்தால் குழந்தை பிறக்கும் என்ற நம்பிக்கை கிராம மக்களிடையே உள்ளது. இந்த நம்பிக்கை சிலப்பதிகார காலத்திலேயே இருந்த தென்பது மாலதி கதையிலிருந்து தெரிகின்றது. சங்க காலத்தில் இருந்த சாத்தன் தெய்வம் பௌத்தன் தெய்வ மாகவோ அல்லது சமணரின் தெய்வமாகவோ இருந் திருக்கலாம். வைதீக மதத்தினரின் தெய்வமாக இருந் திருக்க இயலாது. சிலப்பதிகாரத்தில் ஊர்க்குப் புறம்பாகக் கூறப்பட்ட புறம்பணையான் என்ற சாதவாகனன்

தெய்வமே தற்காலத்தில் கிராமந்தோறும் ஊர்க்குப் புறம்பாகக் காணப்படும் ஐயனார் என்று கொள்ள வேண்டும். குதிரை வாகனமுடைய சாஸ்தாவைப் பௌத்தரும், யானை வாகனமுடைய சாஸ்தாவை சமணரும் வணங்கினர் என்று கூறுவர். 'பவளக்கோட்டு நீலயானை சாதவாகனன் கோயிலிலும் இல்லை' என்று சமணரான மயிலைநாதர் நன்னூல் உரையில் கூறிய சாத்தன் சமண சாத்தனாகவே இருக்கலாம். ஊர்க்கு எல்லையில் ஊர்க்காப்புத் தெய்வமாகக் காவுகளில் வைத்து இன்றும் ஐயனார் தெய்வம் தொழப்படுகின்றது. இந்த ஐயனாருக்குப் பெரும்பாலும் மண் குதிரைகளையும், சில சமயங்களில் மண் யானைகளையும் செய்து நேர்ச்சிக்காக வைப்பார்கள். ஏரி, குளங்களுக்கு, வயல்களுக்குக் காப்புத் தெய்வமாகவும் அவைகளின் கரைகளில் ஐயனார் தெய்வங்களை வைத்திருப்பதைக் காணலாம். கேரளத்திலும் கிராமங்களில் 'சாஸ்தா காவு' என்ற கோயில்கள் நிறைய உள்ளன. பன்னிரு பாட்டியலில் காப்பிற்குரிய கடவுளரில் சாத்தனும் ஒருவன் என்று 106-ம் சூத்திரம் கூறியுள்ளது. கேரளத்திலும் இந்துக் கோயில்களிலும் தென்மேற்5 மூலையில் சாஸ்தாவைக் காப்புக் கடவுளாக வைக்கிற பழக்கம் உண்டு. கிராமங்களில் ஐயனாரைப் பங்குனி உத்திரத்தன்று குதிரை வாகனத்தில் எழுந்தருளப் பண்ணி வையாளிவிடும் திருவிழாவை நம்பிரான் விளையாட்டு என்று அழைப்பர். இரவு காலத்தில் ஐயனார் குதிரையில் ஏறி உலவி ஊர்க் காவல் செய்கிறார் என்றும் கருதுவர். கிராம தேவதையான ஐயனாருக்கு இன்றும் சைவ பூசையை அசைவ சாதியில் பிறந்த பூசாரி செய்து வருவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். ஐயனாருடன் மதுரைவீரன் முதலிய பரிவார தெய்வங்கள் பல ஊர்களிலும் காணப்படும். ஐயனாருக்குச் சைவ பலி தருகின்றனர். சில ஐயனார் கோயில்களில் மதுரை வீரனுக்கு உயிர்ப்பலி கொடுக்கும் போது அதை ஐயனார் பார்க்கக்கூடாது என்பதற்காக ஐயனாருக்குமுன் திரை போட்டுத் தடுக்கின்றார்கள். இதிலிருந்து ஐயனாருக்குச்

சைவ பலி எவ்வளவு அடிப்படையானது என்பது தெளிவா கின்றது. சிலப்பதிகாரத்தில் தேவந்தி அறுகும் சிறு பூளையும் நெல்லோடு தூவி சாத்தனை வழிபட்டதாகக் கூறியுள்ளதை நோக்க வேண்டும். கிராம தேவதையான ஐயனார் பூசையில் இன்றும் அருகம் புல்லையும் சிறு பூளையும் பயன்படுத்துவ துண்டு. ஆதலின் கிராம தேவதையான ஐயனாருக்குத் தற்போது சமணர், பௌத்தருடைய கொள்கையையும் வழி பாட்டையும் பின்பற்றி உயிர்ப் பலி தரப்படவில்லை என்று தெரிகின்றது. திருச்சிராப்பள்ளி மலைக்குன்றில் காணப் பட்ட 10-ம் நூற்றாண்டு அந்தாதிக் கல்வெட்டில்:

''காரி (க்குதவா)ர் கடவுட் சிறைச்சியும்
கள்ளு நல்கு மொரிக்குரற் பெண்க
ளொன்றறிய ரொருபால் குறவர் செரிக்
கொடுமுடித் தெய்வச் சிராமலைத் தெண்
மணிமிர் வாரிக்குளிக்க வொளிக்கு
மெய்(ங்நொ)யி மடவரற்கெ''

என்ற பாட்டு காணப்படுகின்றது. இதில்: காரிக்கு இறைச்சியும் கள்ளும் தரமாட்டார்கள் என்று கூறப் பட்டுள்ளதைக் காணலாம். ஆனால் தக்கயாகப் பரணியில் ஒட்டக்கூத்தர் சாத்தனுக்குக் கள்ளும் இறைச்சியும் படைப்பர் என்றும் சாத்தன் உண்பான் என்றும் கூறி யுள்ளதைக் கவனிக்க வேண்டும்.

''மிக்கள்ளுங் கறிய நந்த மிடாப்பலவுந் தடாப்பலவு
மெக்கள்ளு மொருபிள்ளை மடுத்தாட வெடுத்துதியே''
—230

மிடாக்களிலும், தடாக்களிலும் எல்லா இறைச்சியையும், எல்லாக் கள்ளையும் காளியின் பிள்ளை சாத்தனுக்குப் பேய்கள் தூக்கி வருவதாகச் சொல்லப்பட்டுள்ளது. பசிக்குச் சகிக்கமாட்டாத சாத்தனும் இறைச்சியையும், கள்ளையும் பதறி அள்ளுவான் என்றும் கூறப்பட்டுள்ளது. 'இந்தப் பிள்ளை மகாதேவர்க்கு விஷ்ணு மோகினியான காலத்திலே அவர் வயிற்றிற் பிறந்த மாசாத்தரெ'ன்று கொள்க. இது

வங்கிசத்தாழ்வால் வந்த குணம் என்று பழைய உரை கூறப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம். ஆதலின் சோழர் காலத்தில் இந்துமதக் கடவுளரில் ஒருவராகச் சேர்க்கப் பட்ட ஐயனாருக்கு, தேவியின் பூதநாதனான சாத்தனுக்கு இறைச்சியும் கள்ளும் கொடுத்தனர் என்றும் தெரிகிறது. இந்தப் பாட்டிற்கு முந்திய பாட்டில் காளியின் பிள்ளை யான வினாயகருக்குக் கிழங்கும், தேனும் கொடுத்தது கூறப்பட்டுள்ளது. வினாயகருக்குச் சைவபலியும், சாத் தனுக்கு அசைவ பலியும் கூறப்பட்டுள்ளதைக் கவனிக்க வேண்டும்.

தேவாரத்தில் சாத்தன்

சாத்தன் என்ற தெய்வத்தை அப்பர் காலத்திற்கு முன்னர் இந்துமதக் கடவுளாக்கியதாகக் கருதலாம்.

''பார்த்தனுக் கருளும் வைத்தார் பாம்பரை யாட வைத்தார்
சாத்தனை மகனா வைத்தார் சாமுண்டி சாமவேதம்
கூத்தொடும் பாடவைத்தார் கோளரா மதிய நல்ல
தீர்த்தமுன் சடையில் வைத்தார் திருப்புயற்றூரனாரே''

—திருப்பயற்றூர் பதிகம்—317

சிவபெருமான் சாத்தனைத் தனக்கு மகனாகச் செய்த தாகவும் அதைச் சிவனின் சிறப்புச் செயலில் ஒன்றாகவும் அப்பர் கூறியுள்ளதைக் கவனிக்க வேண்டும். சாத்தனைச் சிவனுக்கு மகனாக ஆக்கியதை அப்பர் கூறியிருப்பதால் அவருக்கு முன்னர் சாத்தன் இந்துமதக் கடவுளாக இல்லா திருக்கவேண்டும். சாத்தன் பௌத்த, சமண கடவுளாகவும், கிராம தெய்வமாகவும் இருந்து அப்பர் காலத்திற்கு முன்னர் சிவனுக்கு மகனாக ஆக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும். இந்து மதம் மற்ற மதங்களையும், கடவுள்களையும் சேர்த்துக் கொண்டு செரித்துக்கொள்வது வரலாறு கண்டதாகும். புத்தரைக்கூட திருமால் அவதார வரிசையில் சேர்த்தனர். முருகன்கூட துவக்கத்தில் இந்து மதத்தில் சேர்ந்த தெய்வ மாக இருந்ததில்லை. மலைவாணரின் தெய்வமாக இருந்த

இந்தத் தெய்வத்தையும் இந்து மதத்தில் சேர்த்தபோது சிவனுக்கு மகனாகப் படைத்தது இந்நூலில் முன்னரே விளக்கப்பட்டது. இதை அப்பர் குறிப்பிட்டுள்ளார். 'செல்வி யைப் பாகங்கொண்டார் சேந்தனை மகனாகக் கொண்டார்' என்று கச்சிமேல் தளிமேல் பாடிய பதிகத்தில் கூறியுள்ளார். சேந்தனை மகனாகக் கொண்டதும் சாத்தனை மகனாகக் கொண்டதும் அப்பர் காலத்திற்கு முன்னர் நான்கு, ஐந்தாம் நூற்றாண்டுகளில் நடந்திருக்கலாம்! விஷ்ணு மோகினி அவதாரம் எடுத்து சிவபெருமானை அணுகின போது சிவனின் விந்துவில் இருந்து சாத்தன் பிறந்ததாகக் கதை தோன்றியது. சிவனின் மகனாகச் சாத்தனை மாற்றுவதற் காகவே இத்தகைய கதையைப் படைத்தனர் என்று தெரி கின்றது. முருகனுக்கும் இத்தகைய கதை ஒன்று பரிபாடலில் கூறப்பட்டுள்ளது. சிவன் உமையைச் சேர்ந்த போது தோன்றிய விந்துவைக் கார்த்திகைப் பெண்டிர் அயின்று சூலுற்றுப் பெற்று சரவணப் பொய்கையில் சேர்த்து ஆறுமுகமுடைய முருகன் தோன்றினான். சிவபெருமானின் விந்துவிலிருந்து பிறந்த வகையில் முருகன் பிறப்பும் சாத்தன் பிறப்பும் ஒன்றாகவே உள்ளது. தாய்வழிச் சமுதாயத்தில் தாய்க்கு மகனாகத் தோன்றிய கடவுள் களாகிய முருகனுக்கும் சாத்தனுக்கும் சிவனைத் தந்தை யாகக் கற்பித்தது தந்தை வழிச் சமுதாய ஆதிக்கம் பெற்ற போது ஏற்பட்டதெனக் கருதலாம். வேதத்தில் முருகனுக்கு அக்கினியே தகப்பனாகவும் பின்னர் ருத்திரனே தகப்பனா கவும் இருக்க, தமிழ்நாட்டில் சிவனையே தகப்பனாக்கிய கதையைக் காண்கிறோம். ஆனால் சாத்தனுக்கு வேதத்தில் தகப்பன் யாருமில்லை. பழைய வடமொழி வேதங் களிலேயே புராணங்களிலேயே சாத்தனைப்பற்றி யாதொரு செய்தியுமில்லை. வடநாட்டிலும் சாத்தன் வழிபாடு காணப் படவில்லை. ஆதலின் சாத்தன் முற்காலத்தில் வைதீக வேதத்திற்குப் புறம்பானவன் என்பது தெளிவாகின்றது. மாலை பாகங் கொண்ட சிவனைப்பற்றி அப்பர் பல பாடல்களில் கூறியுள்ளார். விஷ்ணு மோகினியாக வந்த

தாகப் புராணம் கூறும். சிவனையும் விஷ்ணுவையும் இணைக்கவும் சாத்தனைச் சேர்க்கவும் அரிகர புத்திரன், ஐயனார் கதையைப் படைத்தனர். சிவபெருமானின் பிச்சாடர் அவதாரத்தையும், அரிகரபுத்திரன் தோன்றிய கதையும் ஒரே வகைக் கதைகளாகும். இக்கதைகள் பல்லவர் காலத்தில் தமிழ்நாட்டில் தோன்றி ஆரிய தெய்வங்களையும், பழங்குடி மக்களின் தெய்வங்களையும், வேதத்திற்குப் புறம்பான தெய்வங்களையும் இணைத்து இந்துமத தெய்வ வரிசையை உண்டு பண்ணப் பயன்பட்டன. இந்தச் சூழ்நிலையில் தோன்றிய நாயன்மார்களின் பக்தி இயக்கம் இக்கதைகளை ஊர்தோறும் பரப்பி கோயில்களையும் வழிபாடுகளையும் பெருக்கியது. வறட்சியான பகுத்தறிவு வாதமாகக் கருதிய பௌத்த, சமண சமயக் கடவுட் கருத்துகளிலிருந்து மக்களை மீட்பதற்கு இத்தகைய கதைகள் உணர்ச்சியூட்டிய பக்தி இயக்கத்திற்கு நன்கு உதவின.

முருகனும் சாத்தனும் பிறப்பு வகையில் ஒன்றாக இருந்ததால் முருகனைப் பிரம்ம சாஸ்தா என்று சொல்லும் வழக்கம் தோன்றியது. முருகன் நான்முகனைச் சிறையிலிட்ட கதையைப் பிற்கால புராணங்கள் கூறின. பிரமசாத்தனுக்கு ஒரு சிலையுருவம் படைக்கப்பட்டது. பல்லவர் காலத்தில் சிவனுக்கு மகனாக்கப்பட்ட சாத்தன் சோழர் காலத்தில் சிவன் கோயிலில் பரிவார தேவதை யாக்கப்பட்டான். திருமங்கையாழ்வார் சாத்தனைச் சிறு தெய்வமாக மதித்து சிறிய திருமடலில் பாடியுள்ளார். வங்கிசத்தால் தாழ்ந்தவன் சாத்தன் என்று தக்கயாகப் பரணி உரையாசிரியர் கூறுவதைக் கவனிக்க வேண்டும். சாத்தனுக்கு நேர்ந்தும் தீராத நோய் என்று தலைவி கூறுகின்றாள். சிலப்பதிகாரத்தில் மற்ற தெய்வங்களுக்கு நேர்ந்தும் தீராதது சாத்தனுக்கு நேர்ந்து தீர்ந்தது என்று கூறப்படவும் ஆழ்வார்கள் காலத்தில் சாத்தனுக்கு நேர்ந்த நோய் தீரவில்லை என்று கூறியுள்ளதானது சாத்தனின் உயர்ந்தநிலை தலைகீழாக மாறியதைக் காட்டுகின்றது. திகம்பர சமணர்களும், பத்தாம் தீர்த்தங்கரரின் பரிவார

யட்சனாகச் சாத்தனைக் கொண்டனர். சமணரின் சாஸ்தாவைப் பிரமசாஸ்தா என்று சொல்வதுண்டு. தற்போது கிராமங்களில் ஐயரைப் பிரமசாஸ்தா, பரமன் என்று சொல்வதும் நம்பிரான் என்று சொல்வதும் பிரமசாஸ்தாவைக் குறித்தாகும். காஞ்சிப்புராணம் மாசாத்தன் தளியைப்பற்றிக் கூறியுள்ளது. பூதங்களின் கணநாதனாக மாசாத்தனை சைவர்கள் கொண்டனர். காஞ்சிப்புராணம் இந்த மாசாத்தனைப் பற்றி ஒரு புராணக் கதையைப் படைத்தது, சாத்தன் சிறு தெய்வமானதும் அவன் பெரிய காரியங்களைச் செய்து முடிப்பதில் வல்லவன் என்ற கருத்து தோன்றியது. ஆனால் அவன் செய்யும் காரியங்களெல்லாம் விளையாட்டே என்று கூறினர். 'ஐங்கலம் பாரம் சுமத்தல் சாத்தனுக்கு விளையாட்டு' என்று உரையாசிரியர் ஒருவர் காட்டியுள்ளார். இது சாத்தனின் திருவிளையாடலாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. அது போன்றே இமயமலையைத் திரிக்க கரிகாலனுக்குச் சாத்தன் செண்டு கொடுத்தான் என்று கூறினர்.

தற்காலத்தில் சாத்தனைப் பெருந்தெய்வமாக வணங்கும் வழக்கம் கேரளத்தில் உள்ளது. கேரளத்தில் கிராமங்களில் உள்ள சாஸ்தாக்கள் சிறு தெய்வங்களாக இருக்கும்போது சபரிமலை சாஸ்தா பெருந்தெய்வமாகத் தொழப்படுகின்றது. கேரளத்தில் கிராமங்களில் சாத்தனுக்குக் களியாட்டம் நடத்துவதுண்டு. பூங்குட்டிச் சாத்தன் என்ற தெய்வத்துக்குக் களியாட்டம் எடுத்து வேடம் பூண்டு ஆடுவதைக் காணலாம். இந்தப் பூங்குட்டிச் சாத்தன் பகவதியின் கணதேவதையாகக் கருதப்படுகின்றது. ஆனால் சாத்தானாகப் போடும் வேடம் பேய் வேடம் போலவே உள்ளது. சோழர் காலத்தில் சாத்தன் சிவன் கோயில் பரிவார தேவதையாகிலும், திருப்பாட்டூரில் மட்டும் சாத்தனைப் பெருந்தெய்வமாகக் கொண்டு தனிக் கோயில் எழுப்பியதை இது சார்பாக எண்ணிப் பார்க்க வேண்டும். சபரிமலை சாஸ்தாவின் கதை மிகப்பிற்காலத்தில் தோன்றிய புதிய புராணம் என்று தெரிகின்றது. இக் கதை பாண்டிய

நாட்டில் இருந்து சென்றதாகத் தெரிகின்றது. சேரமான் பெருமானையும், திருப்பாட்டூர் மகா சாஸ்தாவையும் இணைத்ததில் கேரளத்தையும் தமிழ்நாட்டையும் இக்கதை இணைத்ததைக் கழற்றறிவார் புராணக் கதையில் காண்கிறோம். பாண்டிய வம்சத்தில் வந்த பாண்டாள் அரசன் கண்டெடுத்த பிராமணக் குழந்தையான மணிகண்டன் பின்னர் சபரிமலை சாஸ்தாவாக மாறின கதை இன்று தெரிந்ததே. ஆனால் இக்கதையிலும் இனக்குழு மக்களின் (Tribal People) கதையம்சம் தெரிந்ததே. மணிகண்டன் புலிப்பால் கொண்டு வந்தது ஆகிய கதைகள் இனக் குழுக்களிடையே வழங்குவதுதான். வடமலையாளத்தில் பார்சினிக் கடவு என்ற இடத்தில் தொழப்படும் வேட்டைத் தெய்வமான முத்தப்பன் தெய்வத்தின் கதையிலும் இத்தகைய கதை கூறப்படுகின்றது. முத்தப்பனும் மணிகண்டன் போலக் கண்டெடுத்த தெய்வக் குழந்தையாகி பெரிய அற்புதங்கள் செய்து முத்தப்பன் தெய்வமாகத் தொழப் பட்டான். முத்தப்பன் தெய்வம் வேட்டை தெய்வமாகும். சிலப்பதிகாரத்தில் பிராமணக் குழந்தையே சாத்தனாகி, தெய்வ நலம் காட்டியதாகக் கூறப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம். சபரிமலை சாஸ்தாவும் பிராமணக் குழந்தையென்று கூறப்படுவதைக் கவனிக்க வேண்டும். தமிழ் நாட்டின் கிராமங்களில் வழங்கும் ஐயனார் கதைகளிலும் பிற்காலத்தில் மலையாளத் தொடர்பு காணப்படுகின்றது. ஐயனாருடன் மலையாளக் கருப்பன் என்ற தெய்வமும் மதுரை வீரனும் சேர்ந்து காவுகளில் காணப்படுவர். இத்துடன் மலையாள பகவதியையும் தொடர்புபடுத்திக் கதைகள் வழங்குகின்றன. ஐயனாரைக் காக்கவே வீரன் தெய்வம் இருப்பதாகவும் அதற்குக் கதைகளும் கூறுவர். மதுரை வீரன் கதை நாயக்கர்கள் ஆண்ட காலத்து இருந்த ஒரு வீரனைத் தெய்வமாக்கியதாகும். இந்த மதுரை வீரனை ஐயனாருடன் சேர்த்துத் தொழுவதும், கதை கூறுவதும் பாமர மக்களிடையே தெய்வங்கள் எபபடி வேண்டுமானாலும் இணையும் தன்மையைக் காட்டுகின்றது. சபரிமலை சாஸ்தா முற்காலத்தில் பௌத்தருடைய கோயிலாக இருந்திருக்க

வேண்டும் என்று சில கேரள அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். 'சாமீ சரணம் ஐயப்பா' என்று கூறிக்கொண்டு செல்வதும், சைவ நோன்பு கொள்வதும், கருப்பு ஆடை அணிவதும் பௌத்தர்களுடைய பழக்கத்தைப் பின்பற்றியவை என்று கருதுகின்றனர். இக்கருத்து சரியானதே. கேரளத்தில் சில சாஸ்தா காவுகள் பௌத்தரின் கோயில்களாக முன்னர் இருந்தன என்றும் கூறுகின்றனர்.

கிராமங்களில் காணப்படும் ஐயனாருக்கு மண்ணாலான குதிரைகள், யானைகள் வைத்து நேர்ச்சி செய்வது வழக்க மாக உள்ளது. சில ஐயனார் கோயில்களிலும் புலியின் உருவச் சிலை காணப்படுவதுண்டு. இது புலிப்பால் கொண்டு வந்த சபரிமலை சாஸ்தா தோன்றியபின் படைத்துக் கொள்ளப் பட்டதாகத் தெரிகின்றது. சிற்பக் கலையில் பௌத்த சாஸ்தாவுக்குக் குதிரையும், சைனருடைய சாஸ்தாவுக்கு யானையும் வாகனமாக இருந்தன. சாஸ்தாவுக்கும் குதிரைக்கும் நெருங்கிய தொடர்பு பழங் காலத்திலிருந்தே இருந்திருக்கின்றது. இந்தத் தொடர்பை ஆராய்வது பயன் தரும். சாத்திரன் என்பது சாத்தன் ஆகியதாகச் சிலப்பதிகார உரையில் ஒரு குறிப்பு காணப்படு கின்றது. தொண்ணூற்றாறு சாத்திரம் தெரிந்தவன் சாத்திரன் என்றும் சாத்தன் என்றும் ஆக்கியதாகக் கூறியது பொருத்தமாகத் தெரியவில்லை. மயிலைநாதர் நன்னூல் உரையில் சாத்தன் கொற்றன் என்ற பெயர்களை இடுகுறி என்று சொல்லி இவற்றுள் சாத்தையுடையவன் சாத்தன் எனக்கொள்ளின் காரணப் பெயர் என்று கூறினார். மயிலைநாதர் காலத்தில் சாத்தன் என்ற பெயர் வந்த காரணம் தெளிவாகத் தெரியவில்லை. 'சார்த்த' என்ற வடசொல்லே சாத்து என மாறிய தற்கும் சாத்தன் என்ற தெய்வப் பெயர்க்கும் தொடர் பில்லை. சாத்தன் என்ற பெயர்க் காரணம் உரையாசிரியர் களுக்குப் புரியாத நிலைமை புரிகின்றது. நிகண்டுகளில் பழையதும், 10-ம் நூற்றாண்டுக்குரியதென்றும் கருதப் படுவதான திவாக்ரம் ஐயனாரின் பெயராகக் கோழிக்

கொடியோன், சாதவாகனன், காரி, சாத்தன் என்ற பெயர்களைக் கூறியுள்ளது. பிங்கலந்தை நிகண்டும் சாதவாகனன், கோழிக் கொடியோன், சாத்தன், வெள்ளை யானை வாகனன், காரி, செண்டாயுதன், அறத்தைக் காப்போன் என்ற பெயர்களைக் கூறியுள்ளது. இப்பெயர்களுள் சாதவாகனன் முக்கியமானது. இந்தப் பெயரே சாத்தன் தெய்வம் தோன்றிய வரலாற்றைக் குறிப்பதாகத் தெரிவிக்கின்றது. பிங்கலந்தை நிகண்டு வெள்ளையானை வாகனன் என்று கூறியுள்ளது. அதிலேயே வரும் சாத வாகனன் என்ற பெயரே அதற்கு எதிராகக் குதிரை வாகனன் என்று பொருள் தருகின்றது. சாதவாகனன் என்றால் குதிரை வாகனன் என்று பொருள்படும். காரியூரும், கரிய குதிரையும் காரியென்று பெயர் பெறும் என்று இந்த நிகண்டு கூறியுள்ளது. இந்தச் சாதவாகனன் என்ற பெயரை ஆராய்ந்த பிருஸ்லுஸ்கி (Prysluski) என்ற மேனாட்டு அறிஞர் கூறிய விளக்கம் மிகவும் சிறந்ததும் பொருத்தமானதுமாகும்.[3] இந்த விளக்கத்தை சுனீதகுமார் சட்டர்ஜி முதலிய மொழிநூல் அறிஞர்களும் ஏற்றுக் கொண்டுள்ளனர். முண்டா மொழியில் சாதம், சதா, சாதாம் என்ற சொற்கள் குதிரையைக் குறிக்கும். மகன் எனும் பொருளைக் குறிக்கும் 'ஹபன்' என்ற சொல்லே 'வாஹன்' என்று வட மொழியில் மாறிற்று. சாதாவாஹன் என்பதற்குப் பொருள் குதிரையின் மைந்தன் என்பதே என்றும், அசுவமேத யாகம் செய்த ஒருவனுக்குப் பிறந்த பிள்ளையென்று பொருள்படும் என்றும் பிருஸ்லூஸ்கி கூறியுள்ளார். சதகர்ணி என்ற பெயரில் வரும் கர்ணி என்ற சொல் முண்டா மொழியில் மகன் என்ற பொருள் தரும். சதகர்ணி என்ற சொல்லை வடமொழிச் சொல்லெனக் கொண்டு சிலப்பாதிகாரத்தில் நூற்றுவர்கன்னர் என்று மொழி பெயர்க்கப்பட்டதாகத் தெரிகின்றது. சமஸ்கிருத மொழி புகழ்பெற்று விட்டதால் முண்டா மொழியில் பிறந்த பெயரின் பொருள் மறக்கப்பட்டது. சமஸ்கிருதத்தில் சாலிகோத்திரம் (சாலி கோத்ரா) என்ற

பொருளிலேயே வழங்குகின்றது. இதில் வரும் 'கோத்ரா' என்ற பிறமொழிச் சொல்லே வடமொழியில் 'கோடா' என்று மாறிப்பின்னர் குதிரையைக் குறித்ததென்று அறிஞர் சுனிதகுமார் சட்டர்ஜி கருதுகின்றார். சாதவாகனன் என்ற பெயரே சாத்தன் என்று தமிழில் பிராகிருதத்தின் வழியாக வந்திருக்கலாம். சாஸ்தா என்ற பெயரைப் பிறகு தோன்றிய வடமொழிப் பெயராகக் கருதவேண்டும்.

கி. பி. இரண்டு, மூன்றாம் நூற்றாண்டுகளில் ஆண்ட மன்னர்கள் சாதவாகனர் எனப்படுவர். இவர்கள் தென்னார்க்காடு மாவட்டத்தில் கடலூர் வரை ஆதிக்கம் செலுத்தினர். தமிழும் வடமொழியும் பொறிக்கப்பட்ட இவர்களுடைய காசுகள் தொண்டை மண்டலத்தில் கிடைத்துள்ளன. பல்லவர்கள் இவர்களுக்குப் படைத் தலைவராயிருந்து பின்னர் அரசர்களாயினர் என்று அறிஞர்கள் கருதுவர். இந்தச் சாதவாகன அரசர்களைப் பற்றி ஒரு கதை வழங்குகின்றது. உஜ்ஜையினியில் ஆண்ட விக்கிரமாதித்தனுக்குப் பிரதிஷ்டான-புரத்தில் இருந்த ஒரு குயவன் வீட்டில் தங்கியிருந்த சாதவாகனன் என்ற பிராமணக் குழந்தையானது குயவன் வீட்டில் தங்கியிருந்த பருவம் வராத பிராமணப் பெண்ணுக்கும், பாம்புகளின் அரசனான சேஷனுக்கும் பிறந்ததாம். இந்தக் குழந்தை பலவகையான மண் பொம்மைகளை வைத்து விளையாடு வதைக் கண்ட வேதாளம் அதை விக்கிரமாதித்தனிடம் சொல்லிற்று. விக்கிரமாதித்தன் எதிரியை முளையிலேயே கிள்ளி எறிய படைகளைத் திரட்டி வந்தான். தந்தையான சேஷநாகம் சொன்ன மந்திரத்தை அந்த பிராமணக் குழந்தை சொல்லி பொம்மைகளின் மேல் நீரைத் தெளித்ததும் பொம்மைகள் உயிர்பெற்றன. அந்த உயிர் பெற்ற பொம்மைகளைப் படையாகக் கொண்டு விக்கிரமாதித்தனைத் தோற்கடித்து சாதவாகனன் வெற்றி பெற்றான். இந்த சாதவாகனன் பெற்ற வெற்றிக்கு அறிகுறியாகச் சாகவாகன சகாப்தம், சாலிவாகன சகாப்தம் தோன்றிற்று. நாகத்துடன் சேர்ந்த பிராமண

விதலைக்குக் கோதாவரிக் கரையில் பிரதிஷ்டானத்தில் பிறந்தவன் சாதவாகனன் என்றொரு கதையும் வழங்கு கின்றது. சாதவாகனனைப்பற்றி பைசாச மொழியில் எழுதப்பட்ட பிரகத்கதையிலும் கூறப்பட்டிருப்பதாகக் கூறுவர். பெருங்கதையில் சாதகன் என்பான் சாதியால் குயவன் என்றும், அவனுடைய ஊர் கோசாம்பி என்றும், உதயணனால் பெருங்குயம் என்ற பட்டத்தைப் பெற்றான் என்றும் கூறப்பட்டுள்ளன. சாலிகோத்திர முனிவரால் செய்யப்பட்ட சாலிகோத்திரம் என்ற நூலைப் பற்றி தக்க யாகப் பரணி கூறுகின்றது. இந்த நூல் குதிரைகளின் இலக்கணங்களைக் கூறுவதென்றும், இதை எழுதிய முனிவர் குதிரைகளின் உள்ளத்தையறிந்து செலுத்துவதில் வல்லவர் என்றும் உரை கூறப்பட்டுள்ளது. 'கூற்றமாவுளம் அறிதலிற் சாலிகோத்திரனோ' என்று நைடதம் கூறியுள்ளது. பாண்டியன் கீரன் சாத்தன் என்பானுக்குப் பாண்டிக் குதிரைச் சாக்கையன் என்ற பெயர் உண்டு என்று கூறப் பட்டுள்ளது. நன்றாகப் பழக்கப்பட்ட குதிரையைப் போர்க் களத்தில் பயன்படுத்தியவனையே சாலிகோத்திரன் என்று கூறியதாகத் தெரிகின்றது. சாத்தன் பெயருக்கும் குதிரைக்கு முள்ள தொடர்பைத் தமிழ் இலக்கியமும் காட்டுகின்றது. மிட்டன்னி (Mittanni) என்ற பெயருடைய அரசர்களும் ஹிட்டைட் (Hittites) என்ற பழைய குடிகளும் மேற்கு ஆசியாவில் இருந்தனர். இந்த ஹிட்டைட்டுகளுக்கும் பழைய ஆரியர்களுக்கும் தொடர்பு உண்டு. இவர்களின் தெய்வங்களுள் இந்தியத் தெய்வங்கள் இருந்தன.[4] இந்த ஹிட்டைட்டுகளின் முத்திரைச் சாசனங்களில் 'ஸாதவாஜ' என்ற குதிரைகளைப் பற்றிய நூல் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்த நூலில் (1500-1300 கி. மு.) ஆரியரல்லாத மிட்டன்னிக் குதிரைத் தலைவனான சிக்கலி என்பவன் குதிரைகளை ஏகவர்த்தனம், பஞ்சவர்த்தனம், நவவர்த்தனம் ஆகிய வட்டங்களில் சென்டு வெளியில் செலுத்திப் பழக்கின தாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. சாஸ்தாவும் இரவு நேரங்களில் குதிரையில் ஏறிச் செண்டு வெளியில் சவாரி செய்வதாகப்

பாமர மக்கள் கூறுவர். ஆதலின் மிகப் பழங்காலத்திலேயே சாதவாகனன் குதிரைத் தலைவனாகவும், குதிரையின் மகனாகவும் கருதப்பட்டான் என்பது தெரிகின்றது. சாதவாகனன் என்ற தெய்வம் முண்டா மொழியினத் தாரோடு, நாக இனத்தாரோடு ஆரியர் தொடர்பு கொண்ட போது தோன்றியிருக்கலாம்.

சாதவாகன மன்னர்கள் இனத்தால் பிரம்ம க்ஷத்திரியர் எனப்படுகின்றனர். இவர்களுடைய மனைவியர் நாகக் கன்னியர் என்றும் இவர்கள் பிராகிருத மொழியையும் பௌத்த மதத்தையும் போற்றினர் என்பதும் ஒருவகையில் ஒத்துள்ளது. பல்லவர்கள் தோன்றிய காலத்தில் தென்னிந்தியாவில் தோன்றிய பல புதிய அரசு வம்சங்கள் பிரம்ம க்ஷத்திரியர் என்று கூறிக்கொண்டன. இந்த வம்சங்கள் பழங்குடிகளோடு பிராமணர்கள் இணைந்து தோன்றிய குடிகளென தெரிகின்றன. கடம்பர், பாணர், பல்லவர் ஆகிய பல அரசுகள் பழங்குடி மக்களோடு, நாகர்களோடு ஏற்பட்ட ஆரியக் கலப்பால் தோன்றியவை எனக் கருத இடமுண்டு. சாதவாகனர் வழியாகவும், பல்லவ அரசுக் காலத்திலும் சாத்தன் வழிபாடு தமிழ் நாட்டிற்கு வந்திருக் கலாம். சாத்தன் தெய்வம் வேட்டைத் தெய்வமாகவும் வீரவழி பாடாகவும் முதலில் தோன்றியிருக்கின்றது. சாஸ்தாவின் சிற்பம் பல்லவர் காலத்திலிருந்து தமிழ் நாட்டில் கிடைக்கின்றது. சங்க காலத்தில் சாத்தன். தொழப்பட்டதற்குச் சான்றுகள் உள்ளன. சாதவாகனர் காலம் சங்க காலத்தை ஒட்டியிருப்பதால் சாதவாகனர் காலத்தில், சங்க காலத்தில் சாத்தன் தெய்வம் தமிழகத்தில் புகுந்தது என்று கருதலாம். சாதவாகனரின் தலைநகரான பிரதிஷ்டானபுரத்தில் சாலிவாகனன் கதை தொடங்கு வதைக் கவனிக்க வேண்டும்.

சாத்தனைக் காரி என்று நிகண்டுகள் அழைக்கின்றன. வடுகி என்பது காடுகளுக்குப் பெயராகக் காட்டப் பட்டுள்ளன. காடுகாள் என்ற தாய்த்தெய்வம் ஆஸ்டிரிக்

இனக்குழு மக்களின் தெய்வம் என்பதும், தமிழ்நாட்டுக்கு வடக்கேயிருந்து அந்தத் தெய்வம் வந்தது என்பதும் தாய்த் தெய்வ வழிபாட்டில் விளக்கப்பட்டுள்ளது. பைரவன் என்ற தெய்வத்தைக் காரியென்றும், வடுகக் கடவுள் என்றும் திவாகர நிகண்டு கூறுகின்றது. காரியின் தாய் காடுகாள் என்று திவாகர நிகண்டு கூறுவதால் சாத்தனின் தாய் காடுகாளாகும். காடுகாளை வடுகி என்று கூறியிருப்பதால் காரியும் வடுகக் கடவுளாகிறான். ஆதலின் காடுகாளும் சாத்தனும் பழங்குடி மக்களின் தெய்வமாகவே இருக்கலாம். வடக்கிலிருந்து அல்லது ஆந்திர நாட்டிலிருந்து வந்த தெய்வமாகலாம். அண்டிரன் என்ற பெயர் சங்க கால ஆய்க்குல மன்னரில் ஒருவனுக்கு வழங்கியுள்ளது.[5] இது ஆந்திரன் என்ற பெயரின் மாற்றமே என்று மு. இராகவையங்கார் கூறியுள்ளார். சங்க காலத்தில் ஆந்திர சாதவாகனர்கள் தமிழ் நாட்டில் சிற்றரசர்களாவும், தலைவர்களாகவும் குடியேறியிருக்கலாம். வடுகர்களாகிய சாதவாகனர் வழி சாத்தன் வழிபாடு தமிழ்நாட்டில் பரவி யிருக்கலாம். சிலப்பதிகாரத்தில், வஞ்சிக் காண்டத்தில் சதுக்கப்பூதரை ஒரு சேரன் வஞ்சி நகரில் கொண்டு வந்து படைத்து மதுகொள் வேள்வி நடத்தினான் என்று கூறி யுள்ளதைப் பார்க்கலாம். சிலப்பதிகாரத்தில் கூறிய செய்தி சங்க நூல்களிலிருந்தும் அறியலாம். பதிற்றுப்பத்தில் ஒன்பதாம் பத்தின் பதிகத்திலும் கொடிய, திறலையுடைய பூதங்களைக் கருவூர் சதுக்கத்தில் கொண்டு வந்து நிறுத் தியது கூறப்பட்டுள்ளது. சங்க நூல்களில் கருவூர்ப் பெருஞ் சதுக்கத்துப் பூதநாதனார் என்ற புலவர் பெயர் வருகின்றது. இந்தப் புலவர் கருவூரில் சேரன் கொண்டுவந்து வைத்த சதுக்கப்பூதத்தின் பெயரைத் தாங்கியிருப்பது கவனிக்கத் தக்கது. கருவூர்ப் பூதஞ்சாத்தனார் என்றொரு புலவர் பெயரும் சங்க நூல்களில் காணப்படுகின்றது. பூதமாகிய சாத்தனார் என்று பெயர் வருவதால் சதுக்கப்பூதமும், பூதநாதனும் சாத்தனே என்று தெளிவாகின்றது. ஆதலின் இந்தச் சாத்தன் சாதவாகனர் ஆண்ட அமராவதியிலிருந்து

சேர அரசன் கொண்டு வந்த தெய்வமென்பது விளங்கும். சங்க காலத்திலேயே ஆந்திர நாட்டில் இருந்த அமராவதியி லிருந்து சாத்தனாகிய பூதநாதனைத் தமிழ்நாட்டிற்குக் கொண்டு வந்து தொழுததை அறியலாம். அது போன்றே புகார் நகரிலும் இந்திரன் ஒரு பூதத்தைக் கொண்டுவந்து வைத்ததைக் கூறுவர். இந்தத் தெய்வமும் சாத்தனாகவே இருக்கலாம். சேர அரசர்கள் இந்தத் தெய்வத்தைப் போற்றியதால், ஒரு சேரன் கருவூர்ச் சேரமான் சாத்தன் என்று பெயர் பெற்றான். புகாரில் இடுமுத்துப்பூதன் என்ற சாத்தன் தெய்வம் இருந்ததாக ஒரு பழைய பாடல் கூறு கின்றது. இந்தத் தெய்வத்தைப் 'புகார் புறம்பணையான்' என்று கூறியிருப்பதால் இந்தத் தெய்வம் சாத்தனே என்பது தெளிவாகின்றது. சங்க நூல்களிலே மருங்கூர்ப்பாகைச் சாத்தன் பூதனார் என்றொரு புலவர் பெயரும் வருகின்றது. சாத்தனைப் பூதன் என்று அழைக்கும் வழக்கு சங்ககாலத் திலேயே பரவியதாகத் தெரிகின்றது. இன்று வடமலையாளத் தில் ஆடும் களியாட்டங்களில் வரும் சாத்தன் ஆட்டத்தில் சாத்தனைப் பூதமாகவே பாவித்துப் பேய் போன்ற வேடந் தரித்து ஆடுவதைக் காணலாம். இந்தச் சாத்தனுடன் பகவதி வேடமும் போட்டு ஆடுவர். ஆரியக்கலப்பு ஏற்பட்ட போது சாத்தனைப் பிராமணக் கலப்புக் குழந்தையாக்கினர் என்று கொள்ள வேண்டும் அல்லது ஆரியரின் அசுவமேத யாகத்தோடு தொடர்புபடுத்தி ஆரியக் கலப்புத் தெய்வ மாக ஆக்கியிருக்கலாம். ஐயனார் கோயில்களில் சப்தமாதர் களும் தொழப்படுவதும் பழைய தாய்த் தெய்வத்தின் தொடர்பைக் காட்டுகின்றது. ஐயனார் கோயிலில் ஏழு செங்கற்களைச் சப்தமாதர்களாகக் கருதித் தொழுகின் றனர். மோடியின் பரிவார தேவதையாகச் சாத்தனைச் சில ஆகமங்கள் கூறுவதும் இதன் காரணமாகவே ஆகும். காளியின் பூத கணங்களில் ஒன்றாகச் சாத்தனைச் சேர்த் தனர். மோடி எனப்படும் காடுகாள் ஊர்க்குப் புறம்பாக இருந்ததாகத் தேவாரம் கூறுகின்றது. மோடி புறங்காக்கும் ஊர் என்று வர்ணிக்கின்றது. காடுகாளின் மகனான சாத்தனும் புறம்பணையான் எனப்பட்டதும் கருதத்

தக்கது. சிலப்பதிகாரத்தில் ஊர்க்குப் புறம்பான சுடு காட்டில் சாத்தன் தெய்வம் இருந்ததாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. காடுகாளின் மகனாகச் சாத்தன் கருதப்பட்டு பின்னர் அவளுடைய கோயிலில் காப்புத் தெய்வமாகவும், பூதநாத னாகவும் மாறினான்.

சாத்தன் பிராமணக் குழந்தை என்று கூறுவதில் சிலப்பதிகாரக் கதையும், சபரிமலை சாஸ்தா கதையும், சாலிவாகனன் கதையும் ஒத்திருப்பதைக் காணலாம். குயவனுடைய குழந்தை விக்கிரமாதித்தனை வென்றது என்று கொள்வதைவிட குயவன் வீட்டில் வளர்ந்த பிராமணக் குழந்தை வென்றது என்று கூறுவது வருண தாமத்திற்கு உகந்தது: ஆதலால் பிராமணக் குழந்தையாகக் கூறினர் போலும். பழங்குடி மக்களின் தெய்வமான சாதவாகனனே தமிழ்நாட்டில் வழங்கும் கிராமத்து ஐயனாராகக் கொள்ளலாம். இந்தத் தெய்வத்தையே புறம்பணையான் என்று சிலப்பதிகாரம் கூறிற்று. பௌத்தர்கள் இந்தத் தெய்வத்தைப் பாசாண்டச் சாத்தன் எனக் கொண்டனர். ஐயனாரைப் பற்றி கூறியுள்ள வட மொழி ஆகமமான குலால சாஸ்திராகமத்தில் சாத்த னுக்கும், குயவர்க்கும் இருந்த தொடர்பு கூறப்பட்டுள்ளது குலாலசாஸ்தா என்று குயவர்களின், சாஸ்தா அழைக்கப் பட்டுள்ளது. குயவர்கள் சாஸ்தாவை எபபடி பிரதிஷ்டிப்பது என்பது இதில் கூறப்பட்டுள்ளது: இதுவும் சாலவாகன சகாப்தம் தோன்றிய கதையுடன் தொடர்புடையது. சங்க காலத்திலேயே பிடவூர் இருங்கோவேளின் தெய்வமாகச் சாத்தன் தெய்வம் இருந்தது முன்னர் கூறப்பட்டது. மு. இராகவையங்கார் வேளிர் வரலாற்றில் மட்கலம்வனை வோர்க்கு வேட்கோ, இருங்கோவேள் என்ற பெயர்கள் வழங்குவதால் வேளிர் குலத்தில் இவரும் அடங்கியவர் போலும் என்று கூறினார்.[6] சங்க காலத்திலேயே குயவன் பூசாரியாக இருந்திருக்கின்றான். குயவர்களின் மகனான சாதவாகனன் தெய்வமானதால் மட்கலம்வனைவோர் குலத்திலே வந்த இருங்கோவேளின் மூதாதையர்

சாத்தனைத் தெய்வமாகக் கொண்டனர் என்று கருத வேண்டும். ஆதலின் சங்க காலத்திலேயே சாதவாகனனைப் பற்றி குயவருடன் தொடர்பான செய்தி வழங்கியிருக்கலாம்.

பல்லவர் காலத்து சாஸ்தாவின் சிலைகள் சில கிடைத்துள்ளன. சோழர் காலத்திலும் நிறையக் கிடைத்துள்ளன. சாஸ்தாவின் சிலைகளில் சாஸ்தா உட்கார்ந்த நிலையில் இடதுகாலைச் சிறிது தூக்கி ஊன்றி அந்தக் கால் முட்டியின் மேல் இடதுகையை வைத்திருப்பதாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது. வலதுகாலைக் கீழே தொங்கவிட்டு வலது கையில் குதிரைச் சாட்டையைக் கையில் வைத்திருப்பது போலக் காட்டப் பட்டுள்ளது. பெரும்பாலான உருவச் சிலைகளில் சாட்டை கையிலிருப்பது காணப்படுகின்றது. இந்தச் சாட்டை மடிக்கப்பட்டாவது, சுருட்டப்பட்டாவது காட்டப்படு கின்றது. வடுவூர், புலிவலம், புத்தூர், காரைக்கோயில் பத்து, கண்ணபுரம், வழுத்தூர் ஆகிய பல ஊர்களில் கோயில்களில் காணப்படும் சாத்தனின் செப்புச் சிலைகளின் கையில் சாட்டையே காணப்படுவதிலிருந்து சாத்தன் பெரும் பாலும் குதிரை வாகன என்பது தெரிகின்றது. ஒருசில சிலை களில்தான் குதிரையுருவம் காட்டப்பட்டுள்ளது. திருக்குறுங் குடி, வடுவூர் போன்ற இடங்களில் குதிரை வாகனம் சாஸ்தா வுடன் காட்டப்பட்டுள்ளது. ஆனால் பல இடங்களில் யானையே சாஸ்தா வாகனமாக இருக்கின்றது. ஆனாலும், அதற்கேற்ப யானையைச் செலுத்தும் அங்குசம் சாத்தனின் கையில் இல்லாமல் குதிரையைச் செலுத்தும் சாட்டையே கையில் சித்தரிக்கப்படுவது வியப்பைத்தருகின்றது. ஆதலின் சாஸ்தா என்ற தெய்வம் முதலில் குதிரையையே வாகன மாகக் கொண்டிருந்தது விளங்குகின்றது. வாகனமான குதிரையை மாற்றி யானையை வாகனமாக்கியும் குதிரைச் சட்டையை மாற்றவில்லை. பௌத்தர் குதிரை வாகன சாஸ்தாவை வணங்கினர். சமணர்கள் யானை வாகன சாஸ்தாவை வணங்கினர். பௌத்தருடைய செல்வாக்கு தமிழ்நாட்டில் பல்லவர், சோழர் காலத்தில் மிகவும்

குன்றியது. ஆனால் சமணருடைய செல்வாக்கு ஓரளவு தொடர்ந்து இருந்தது. இதன் காரணமாக சமண சாஸ்தாவை சைவர்கள் பின்பற்றி யானை வாகன சாஸ்தாவையே தங்கள் கோயில்களில் ஏற்படுத்தினர் என்று கொள்ளலாம். இருப்பினும், சாஸ்தாவின் தோற்றத்தை மறக்காமல் யானை வாகன சாஸ்தாவின் கையில் அங்குசத் திற்குப் பதிலாகச் சாட்டையைத் தந்தனர். சோழர் காலத்துச் சிற்பங்களில் சின்முத்திரையுடனும் யோகப் பட்டையுடனும் கூடிய சாஸ்தாவையும் காணலாம். இது சிவபெருமானின் மகனாக சாஸ்தா மாறினதால் வந்த விளைவாகும். சாஸ்தாவின் கையில் செண்டு இருப்பதாகக் காஞ்சிபுரத்தில் இருந்த சாஸ்தாவின் சிலையில் காணப்படு கின்றது. செண்டு என்ற ஆயுதத்தால் கரிகாலன் மேரு மலையை அடித்தான் என்ற கதையை அடியார்க்கு நல்லார் சிலப்பதிகார உரையில் மேற்கோளாகக் காட்டியுள்ளார்.

''கச்சிவளைக் கைச்சி காமக்கோட்டங்காவல்
மெச்சியி னிதிருக்கும் மெய்ச்சாத்தன் கைச்செண்டு
கம்பக் களிற்றுக் கரிகாற் பெருவளத்தான்
செம்பொற்கிரி திரித்த செண்டு.''

கரிகாற்பெருவளத்தான் இமயமலையைக் கைச்செண்டால் அடித்துத் திரித்தான் என்ற கதை பிற்காலத்தில் தோன்றிய தாகும். இந்தச் செண்டு காஞ்சி காமக்கோட்டத்திலிருந்து சாஸ்தா கொடுத்தது என்று கூறப்பட்டுள்ளது. கச்சியிலிருந்த காமக்கோட்டத்தில் அமர்ந்த வளையல்களை யுடைய கையாள் காமாட்சி என்று கொள்வர். காமக் கோட்டத்தைப் பற்றிச் சமணர்களுடைய கல்வெட்டில் காணப்படுவதால் காமக் கோட்டம் முற்காலத்தில் சமணர்கள் வழிபட்ட யக்ஷி கோயில் என்று கே.ஆர் வெங்கடராமன் கூறியுள்ளார். காமக்கோட்டத்தில் வழிபட்ட தாய்த்தெய்வமே காமாட்சி என்று தெரி கின்றது. இந்தத் தெய்வத்தைப் பிற்காலத்தில் இந்து தெய்வமாக மாற்றினர். சங்க இலக்கியத்தில் வரும்

காமக்கண்ணி என்ற பெயர் சமணர் தொழுத தாய்த் தெய்வப் பெயராகவே தெரிகின்றது. அசாமில் கௌகத்தியில் இன்றும் மிகப் புகழுடன் தொழப்படும் காமாக்கியா என்ற தாய்த் தெய்வமும் ஒரு யக்ஷித் தெய்வமாக இருந்து பின்னர் இந்து மதத்தில் இணைக்கப்பட்டதாகும். காஞ்சி காமக்கோட்டத்தில் இருந்த சாஸ்தாவும் சமணருடை சாத்தனாக இருக்கவேண்டும். இவனே காமக் கோட்டத்தில் காவல் தெய்வமாக இருந்திருக்கலாம். மெய்க்காவல் என்பது அரசரைக் காக்கும் காவல்படையினருக்கும் பெயராக வழங்குவதைக் காணலாம். இன்று சென்னையில் அரசியலார் பொருட்காட்சி சாலையில் காணப்படும் சாத்தன் சிலையின் வலது கையில் செண்டு இருப்பதைக் காணலாம். சாத்தன் கையில் இருந்த குதிரை ஓட்டும் சாட்டையே பிற்காலத்தில் செண்டாகியது. செண்டாயுதம் என்றழைக்கப்பட்டது, சாத்தனின் குதிரை உலவிவரும் இடம் செண்டு வெளி ஆயிற்று. செண்டு முதலில் குதிரைச் சாட்டையைக் குறித்திருக்க வேண்டும். திருப்பாட்டூரில் சாத்தன் சிலையில் கையில் ஓலைச் சுவடியை வைத்திருப்பது அரிதானதாகும். பாசண்டச் சாத்தன் சாத்திரங்களை வைத்திருப்பதாகப் பௌத்தர் கூறியதைப் பின் பற்றிச் சைவர்களும் மாசாத்தனார் சுவடியைக் கையிலே ஏந்தியிருப்பது போல சேக்கிழார் புராணம் கூறியபடி படைத்தனர் என்று தெரிகின்றது. ஆனால் சாத்தனின் பழைய உருவம் குதிரை வீரன் உருவமாகிய சாதவாகனனே என்பதில் ஐயமில்லை.

இலங்கைத் தீவு அனுராதபுரத்தில் ஒரு குளத்தின் ஓரமாகப் பெரியதொரு சிலை காணப்படுகின்றது. இதை ஈசுரமுனி என்றழைக்கின்றனர்.[7] இச்சிலை கி. மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தது என்று ஒரு சிலரும், 6, 7-ம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தது என்று சிலரும் கூறுவர். இந்த சிலையைப்பற்றி ஆராய்ந்த சில அறிஞர்கள் இது சாஸ்தாவின் சிற்பம் என்று கூறியுள்ளனர். அதற்கு முக்கிய

காரணம் ஈசுர முனிவனின் சிலையின் பக்கத்தில் குதிரையின் தலை காணப்படுவதாகும். இந்தச் சிலை மிகப் பழமையானது போலக் காணப்படுகின்றது. இதைப் பற்றி ஆனந்த குமாரசாமியும் எழுதியுள்ளார். ஆந்திர நாட்டிலும் ஆலம்பூர் என்ற இடத்தில் காணப்படும் சாஸ்தாவின் சிலையருகில் குதிரையின் உருவம் செதுக்கப் பட்டுள்ளது. இந்த சாஸ்தா அனுராதபுரச் சிலைபோலவே உள்ளது. சாஸ்தாவைத் தமிழ் நாட்டில் முனீஸ்வரன் என்று பாமர மக்கள் அழைப்பதும் முனீஸ்வரன் கோயில் என்று கூறுவதும் உண்டு. கண்மாய்க் கரையில் ஐயனாரை வைப்பது போலவே அனுராதபுரத்திலும் உள்ளது. சாஸ்தாவின் சிலைகள் பெரும்பாலும் பாலகனாகவே காட்சியளிக்கின்றன. சிலப்பதிகாரத்தில் சாத்தன் 'மூவா இளநலம்' காட்டியதாகக் கூறியதைக் கவனிக்க வேண்டும். சிலப்பதிகாரத்திலேயே பால சாஸ்தா என்ற கருத்து காணப்படுகின்றது. பால சாஸ்தா உட்கார்ந்த நிலையில் இடதுகாலை மடித்து ஊன்றி இடதுகையை முட்டியில் தாங்குவதாகக் காணப்படும். இடது காலை மடித்து அதற்கு யோகப்பட்டயம் போட்டிருக்கும் சிலைகள் பிற்காலத்தவை என்று தெரிகின்றன. திருப்பாட்டூர் சாஸ்தா வலதுகாலை மடித்து ஊன்றியிருப்பது மாறிய உருவாக உள்ளது. நின்று காணப்படும் சிலைகளில் இளையாத்தங்குடியில் உள்ள சாஸ்தாவின் கையில் நீண்ட சாட்டை இருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

சாஸ்தா கிராமத் தெய்வமாக இருக்கும்போது பிராமணர்கள் பூசை செய்யவில்லை. ஆனால் புகழும் பெயரும் பெற்ற தெய்வமாக மாறி விட்ட இடங்களில் அதே சாஸ்தாவிற்குக் கோயிலில் பிராமணர்கள் பூசை செய்வதைக் காண்கிறோம்.[8] அகஸ்தீஸ்வரத்தில் கி. பி. 11-ம் நூற்றாண்டுக்குரிய முதலாம் இராஜாதி ராஜனுடைய சோழக் கல்வெட்டில் வேதியச்சாத்தன் கோயில் ஒன்று கூறப்பட்டுள்ளது. இது வேதியர்கள் வழிபட்ட சாஸ்தா வாகலாம். சாஸ்தாவிற்காக வட மொழியில் வேத

மந்திரமும், யந்திரமும், ஆகமமும், புராணமும் படைத்துக் கொண்டதையும் காண்கிறோம். சபரிமலையிலும் வேறு சில இடங்களிலும் சாஸ்தாவுக்குப் பிராமணர்கள் பூசை செய்கின்றதைக் காணலாம். இதுவும் கிராம தேவதையான பகவதிக்குப் பூசை செய்யாத பிராமணர்கள் கொடுங் களூரில் அதே பகவதிக்குப் பூசை செய்வதைப் போன்றதே.

சாத்தன் தெய்வம் சங்க காலத்தில் புகழ் பெற்றிருந்த தால் அத்தெய்வத்தின் பெயரையே புலவர்களும், புரவலர் களும் தரித்திருந்தனர். இடைக்காலத்தில் சைன சமயத் தைத் தழுவிய உரையாசிரியர்களும், அவர்களைப் பின்பற்றி பிற சமயத்தைத் சார்ந்த உரையாசிரியர்களும் சாத்தன் என்ற பெயரை இலக்கண விதிகளுக்கு எடுத்துக் ;காட்டுக் குரிய பெயராகப் பரவலாகப் பயன்படுத்தினர். இதிலிருந்து இந்தப் பெயர் பெரிதும் மக்களிடையே பயன்படுத்தப் பட்டது தெரிகின்றது. இராஜராஜனின் தஞ்சைப் பெரு வுடையார் கோயில் கல்வெட்டுகளிலிருந்து இப்பெயர் பல பேருக்கு வழங்கியது தெரிகின்றது. ஆனால் பிற்காலத்தில் இப்பெயர்கள் அவ்வளவாக வழங்கவில்லை. ஆனால் கேரளத்தில் இன்றும் செருமர், தீயர் முதலிய இனத் தாரிடம் இப்பெயர் பெரிதும் வழங்குகின்றது. இனக்குழு மக்களான பெட்டக் குறும்பர் கொடுஞ்சாத்தான் என்ற தெய்வத்தை வணங்குகின்றனர். குடகு நாட்டில் வாழும் கொடவர்களுக்கு ஐயப்பனே வேட்டை தெய்வமாக இருப்பதைக் காணலாம். ஐயப்பன் இரவு நேரங்களில் கொடிய வேட்டை நாய்களுடன் காடுகளில் உலவுவதாக நம்புகின்றனர். வேட்டை துவக்குமுன் ஐயப்பனுக்கு பூசை படைக்கின்றனர். ஐயப்பன் முதலில் வேட்டைத் தெய்வ மாக இருந்ததை தெரிந்து கொள்ளலாம். சாத்து என்ற பெயர் வைத்துக் கொள்வது மலையாளத்தில் வழங்குவ தாகும். தமிழில் சாத்தய்யன் என்று தமிழ் நாட்டில் தெற்கு பாகங்களில் வழங்குகின்றது. தொல்காப்பிய உரையாசிரியர்கள் பலரும் சாத்தன் என்ற பெயரை விரவுத் திணை பெயராகக்காட்டியுள்ளனர். உயர்திணையிலும்,

அஃறிணையிலும் வழங்கும் பெயராகக் காட்டியுள்ளனர். இந்த வழக்கு இன்று தமிழில் இல்லை. ஆனால் மலையாளத்தில் உண்டு. கோழியை கோழிச்சாத்தன் என்றும், மீன் கொத்தியை மீன்கொத்திச் சாத்தன் என்றும், வலியன் குருவியைக் காராடன் சாத்தன் என்றும் மலையாளத்தில் அழைப்பது இடைக் காலத்தில் தமிழில் காணப்பட்ட விரவுப் பெயர் மரபை மலையாளம் இன்றும் காப்பதைக் காட்டுகிறது. ஆண்டாளும் வலியன் குருவியை ஆனைச் சாத்தன் என்று திருப்பாவையில் அழைத்தாள். இவைகளிலிருந்து சாத்தன் என்ற தெய்வம் எந்த அளவு ஒரு காலத்தில் புகழும் பெயரும் பெற்றிருந்தது என்பது விளங்குகின்றது.

சாதவாகனர் காலத்தில் சாத்தன் என்ற தெய்வம் வீரவணக்கத்தின் அடிப்படையாகத் தோன்றியதென்று தெரிகின்றது. இந்தத் தெய்வப் பழங்குடி மக்களின் வேட்டைத் தெய்வமாக இருந்து, பழங்குடி மக்களின் தாய்த்தெய்வத்தின் மகனாகவும் கருதப்பட்டான். காரித் தாயின் மகனாகக் கருதப்பட்டான். வேட்டைத் தெய்வமும் வீரவணக்கத் தெய்வமும் ஒன்றாகியது. இந்தத் தெய்வத் தைப் பௌத்தரும், சமணரும் தங்களுடைய தெய்வமாக ஆக்கினர். பின்னர் சைவரும் சாதவாகனனைத் தங்களு டைய தெய்வமாக ஆக்கி புராணங்கள் படைத்தனர். சாத்தனுக்குச் சிவனைத் தந்தையாக்கினர். சிவபெருமானின் மகன்களில் குமரன், வினாயகன் ஆகியோருடன் சாத்தனும் மகனாக்கப்பட்டான். இன்று கிராமங்களில் காணப்படும் ஐயனார் வழிபாட்டில் பழங்குடி மக்களின் சாதவாகனன் வழிபாடும், பௌத்த, சைனரின் சாத்தன் வழிபாடும், சைவரின் சிவபெருமான் மகனின் வழிபாடும் கலந்திருப் பதைக் காண்கிறோம்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. Tamil Brahmi Inscription of the Sangam Age-1, Mahadevan.

2. சிலப்பதிகாரம் — வஞ்சிக்காண்டம் — வரந்தரு காதை—வரிகள் 45, 86.

3. Imperial Gazetteer of Indra—Volume I.

4. Cultural Contacts between Aryans and Dravidians —K. A. Nilakanta Sastri.

5. வேளிர் வரலாறு—மு. இராகவையங்கார்.

6. நற்றிணை 293, 200.

7. Isuramuni—Proceedings of the Congress of the Dutch Oriental Society on the occasion of its 50th Anniversary, 1970-Edited by R. W. Pestman Leidan.

8. கன்னியாகுமரிக் கல்வெட்டுகள்—நடன காசி காசிநாதன்—தமிழ்நாடு தொல்பொருள் துறை வெளியீடு.

2. தாய்த்தெய்வ வழிபாடு

பழந்தமிழிலக்கியத்தில் தாய்த்தெய்வ வழிபாட்டைப் பற்றிச் சில செய்திகள் காணப்படுகின்றன. சங்க இலக்கியத்திலும், மணிமேகலை, சிலப்பதிகாரத்திலும் தாய்த் தெய்வத்தைப் பற்றி சில முக்கிய குறிப்புகள் கூறப் பட்டுள்ளன. இந்தச் செய்திகளை :ஆராய்ந்தால் மூன்று வகையான தாய்த் தெய்வங்கள் தமிழிலக்கியத்தில் கூறப்படு வதாகத் தெரிகின்றது. பழந்தமிழர்களின் தாய்த்தெய்வம் கொற்றவை என்பது தெளிவாகத் தெரிகின்றது. அடுத்து இந்திய—ஆரியரது கலப்பால் (Indo—Aryan) தோன்றிய தாய்த்தெய்வமான காளிபற்றிய செய்திகளையும்இலக்கியத் தில் காண்கிறோம். இவை மட்டுமின்றி திராவிடருக்கும் முன்னரே இந்தியாவில் குடியிருந்த பழங்குடி மக்களான (Austric) பழங்குடி இனத்தாரிடையே வழங்கிய தாய்த் தெய்வத்தைப் பற்றிய செய்திகளையும் பழந்தமிழிலக்கியத் தில் காண்கிறோம்.

தாய்த்தெய்வத்தைத் தாயாகவும், கன்னியாகவும் உருவகப்படுத்திக் கூறுவது மிகப் பழங்காலத்திலிருந்தே மரபாக உள்ளது. அவளை எல்லோரையும் பெற்ற தாயாகக் கருதுவதும், அழியாக் கன்னியாகக் கருதுவதும், சுமேரியா, எகிப்து, அசீரியா, இந்தியா ஆகிய நாடுகளின் பழைய

நாகரிகங்களில் காணப்படுகின்றது. தமிழில் மோடி என்ற தாய்த் தெய்வப் பெயரில் எல்லோரையும் பெற்ற தாய் என்ற கருத்து காணப்படுகின்றது. மோடு என்றால் வயிறு என்று பொருள். மோடு என்பதற்கு எல்லோரையும் பெற்ற வயிறு என்று பெரும்பாணாற்றுப் படையில் (வரி 458) நச்சினார்க்கினியர் கூறிய விளக்கத்தைக் கவனிக்க வேண்டும். பெருங் கதையிலும் 'மோடேந்தரிவை' (இலாவண காண்டம் 106) என்று அழைக்கப்படுகின்றாள். 'பெரு மோட்டுக் காடுகிழாள்' என்று தனிப்பாடல் கூறுகின்றது. தகடூர் யாத்திரை 'பெருமோட்டாள்' என்று கூறுகின்றது. பிற்காலத்தில் மோடி என்ற சொல்லுக்குக் காளி, மந்திரம், தந்திரம் என்ற பொருள்கள் உண்டாயின. தேவாரத்தில் 'போகமார் மோடி' என்றும், 'கடற்கோடியின் மோடி' என்றும் காளியை அழைத்ததைக் காணலாம். எல்லோரையும் பெற்ற வயிறு பெரியதாக இருக்க வேண்டும் என்பதற்காக பெரிய வயிற்றையுடைய தாய்த்தெய்வத்தைப் புதிய கற்கால மனிதன் (Neolithic man) சுட்ட மண்ணில் உருவாக்கினான். இந்தச் சுடுமண் சிற்பங்கள் (Terracotta figurines) இந்தியாவிலும் பிற நாடுகளிலும் நிறைய கிடைத்துள்ளன.[1] ஐரோப்பாவில் கிடைத்த பழைய கற்கால சிற்பங்களிலும் (Auringnacian Venus of Willendorf) பெரிய வயிறும், பெரிய கொங்கைகளும் தாய்த்தெய்வங்களுக்கு காணப்படுகின்றன. மொகஞ்சோதாரோவிலும் தாய்த்தெய்வங்களின் சிறிய சுடுமண் சிற்பங்கள் அகப்பட்டுள்ளன. தென்னிந்தியாவில் தாய்தெய்வத்தைக் காட்டும் இரும்புக் காலச் சுடுமண் சிற்பங்கள் அகப்பட்டுள்ளன. கி. மு. ஏழாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த ஆதிச்சநல்லூர் கல்லறைப் புதை பொருள்களில் உலோகத்தால் ஆன சிறிய தாய்த்தெய்வச் சிற்பம் கிடைத்துள்ளது. தாய்த்தெய்வத்திற்குப் பெரிய வயிறும் (Steroephygy), பெரிய கொங்கைகளும் காட்டப்பட்டுள்ளன. பெரிய புட்டங்களும் காட்டப்படும். இவையெல்லாம் தாய்மையின் அடையாளங்களை மிகுத்துக் காட்டவே செய்யப்பட்டன. கன்னித் தெய்வம் என்ற கருத்தும் பழங்காலத்தது என்றே தெரிகின்றது. ஆண்

கூறவின்றி கன்னியாகவே எல்லோரையும் தாமே பெற்ற தாய் (Virgin Mother Goddess) என்று கருதப்படுவாள். ‘அகிலாண்ட கோடி ஈன்ற அன்னையே, பின்னையும் கன்னியென மறை பேசும்’ என்று தாயுமானவர் கூறியிருப்பதிலிருந்து தாய்த்தெய்வத்தையே கன்னித் தெய்வமாகக் கருதுவது தெளிவாகின்றது. ‘உலக முழுதீன்ற பெருங் கன்னி’ என்று திருவாரூர் புராணம் கூறுகின்றது. கன்னியாகுமரித் தெய்வம் ஒரு தாய்த் தெய்வமென்பது தெரிந்ததுதான். காவிரி, கங்கை, சரஸ்வதி, யமுனை ஆகிய ஆறுகளையெல்லாம் பெண் தெய்வங்களாகவும் தாய்த் தெய்வமாகவும் கருதுவது பண்டை இந்தியப் பண்பாட்டு மரபாகும். குமரியை ஓர் ஆறாகவும், அதன் துறையைச் சிறப்பு வாய்ந்ததாகப் பண்டைக் காலத்தில் கருதினர். கன்னியாகுமரித் தெய்வத்தைப் பற்றி கி. மு. ஆறாம் நூற்றாண்டில் தோன்றிய தைத்திரிய ஆரண்யகத்தில் குறிப்பு இருப்பதால் கிருஸ்துவுக்கு முன் வட இந்தியாவிலும் கன்னியாகுமரித் தெய்வத்தை தெரிந்திருந்தனரென்பது தெளிவாகின்றது.[3] முதல் நூற்றாண்டில் பெரிப்புளூஸ் குமரிமுனையில் இருந்த குகையையும், துறையையும் கூறும்போது அங்கு வாழ்ந்த கன்னித் தெய்வத்தைப் பற்றிக் கூறியுள்ளான். குமரிமுனையில் இருந்த நீர்த்துறையையும், அங்கு ஆடவரும் மகளிரும் தாங்கள் செய்த பாவங்களைப் போக்க நோன்பிருந்து நீராடியதையும் குறிப்பிட்டுள்ளான். கன்னியாகுமரி நீர்த்துறைத் தெய்வத்தை அகநானூறும் குறிப்பிட்டுள்ளது.

> ‘‘கடல்கெழு செல்வி கரைநின் றாங்கு
> நீயே கானம் ஒழிய யானே
> வெறிகொள் பாவையிற் பொலிந்தவென் அணிதுறந்து
> ஆடுமகள் போலப் பெயர்தல்
> ஆற்றேன் தெய்வ அயர்கவிவ் வூரே.’’

—அகம். 370.

இந்த நீர்த்துறைத் தெய்வத்தைக் ‘கடல்கெழு செல்வி’ என்று கூறியிருப்பதால் இதையும் கன்னியாகுமரித் தெய்வ

மாகவே கருத வேண்டும். கடல் தெய்வம் கரையில் நின்றிருந்ததாகவும், அத்தெய்வத்தின் சாந்திக்காக அணி களைத் துறந்த மகளிர் வெறியாட்டம் நிகழ்த்தினதாகவும் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்தச் செய்தியிலிருந்து சங்ககாலத்தி லேயே கன்னியாகுமரித் தெய்வத்தையோ அல்லது அத் தாய்த்தெய்வம் போன்ற கடற் தெய்வத்தையோ வெறி யாட்டின் வழி சங்க காலத்தில் தொழுது வந்தனர் என்று விளங்குகின்றது. பெரிப்புளூஸ் வாழ்ந்த காலம் கி. பி. முதல் நூற்றாண்டு அதே காலத்தில் தோன்றிய சங்க நூலான அகநானூற்றிலும் இந்தச் செய்தி கூறப் பட்டிருப்பது முக்கியமாகக் கவனிக்கத் தக்கதாகும்.[3] செய்த பாவத்தைப் போக்கிக்கொள்ள குமரிப் பெருந் துறையில் ஆடும் வழக்கத்தையும், பார்ப்பனி ஒருத்தி அவ்வாறு செய்ததையும் மணிமேகலை கூறியுள்ளது. குமரியாற்றின் அதிதேவதையின் பாவையைத் தொழுததைப் பற்றியும் கூறியுள்ளது. இந்தக் குமரித் தெய்வத்தையே காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் சம்பாபதியென்று வணங்கினர். சம்புத் தீவத்திற்கு காவற்தெய்வமாகவும் எண்ணினர். சம்புத்தீவம் என்பது நாவலந்தீவு எனப்படும் இந்திய நாடாகும். காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் இருந்த குமரித் தெய்வம் தொன்முதாட்டி, முந்தை முதாட்டி, முது முதாட்டி, முதியாள் என்றும் கூறப்படுவதையும் காணலாம். கன்னியாகுமரியில் இருந்த குமரித் தெய்வத்தையே மணி மேகலை காலத்தில் காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் சம்பாபதி என்று வழங்கினர். இக்காலத்தில் அங்கு பிடாரி என்று வணங்கி வருகின்றனர். பிற்காலத்தில் மணிமேகலையே கடற்தெய்வமாக மாறியதைக் காணலாம். கண்ணகி காளியின் அம்சமாகவும், தாய்த் தெய்வமாகவும் மாறியது போல, மணிமேகலையும் 'கடல்கெழு செல்வி'யாக மாறித் தாய்த் தெய்வமானதை அறியலாம். லாவோஸ் நாட்டில் நங் மேகலா (Nang Mekhala) என்று மணிமேகலா தேவியை அழைப்பதாகவும், அவள் ஒரு கடல் தெய்வம் என்று தொழப்படுவதையும் கவனிக்க வேண்டும். மணிமேகலை

யையும்? பிற்காலத்தில் குமரித் தெய்வம்போல பிற நாடு களிலும் தொழுதனரென்பது தெரிகின்றது. வரலாற்றுக் காலத்திற்கு முன்னாலேயே தென்கிழக்கு ஆசியாவில் கடல் கடந்த கப்பல் ஓட்டிய நாகரிகத்தில் கடல் தெய்வங்களைப் போற்றும் மரபு இருந்ததாக அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர்.[4] இந்த மரபு இந்திய-ஆரிய நாகரிகத்திற்குப் புறம்பானது என்றும் கருதுகின்றனர். கன்னியாகுமரியும் மணி மேகலையும் கடற்கரை நாகரிகங்களிலிருந்து தோன்றிய தாய்த்தெய்வங்கள் என்று கருதலாம். நீர்த்துறைக் கடவுள் என்றும் இந்தக் குமரித் தெய்வம் சங்க நூல்களில் குறிப் பிடப்பட்டுள்ளது.

''கள்ளும் கண்ணியும் கையுறை யாக
நிலைக்கோட்டு வெள்ளை நால்செவி கிடாஅய்
நிலைத்துறைக் கடவுட் குளப்பட வோச்சி''

—அகம். 156.

தலைவியின் நோய் தணிய, நிலையான துறையில் இருந்த கடவுளுக்கு வெள்ளாட்டுக் கிடாய் பலியிட்டும் தணியவில்லை என்று இந்த அகநானூற்றுப் பாடல் கூறுகின்றது. நீர்த்துறைத் தாய்த்தெய்வத்தைக் குமரி என்று கூறுதல் மரபு. தேவாரத்தில் 'கொங்கு தண்குமரித் துறை' என்று ஒரு பாடல் பெற்ற ஊர் கூறப்பட்டுள்ளது. நீர்த்துறை குமரி தாய்த்தெய்வங்களில் கன்னியாகுமரித் தெய்வமே சிறப்புப் பெற்ற தாய்த்தெய்வமாகக் கருதப் பட்டது.

சங்க இலக்கியங்களில் தாய்த் தெய்வத்தைக் காட்டில் உறைபவளாகவே கூறப்பட்டுள்ளது மிகவும் முக்கியமான செய்தியாகும். 'மாயோன்மேய காடுறை உலகமும்' என்று தொல்காப்பியர் கூறினும் மாயோனுக்கு முன்னரே காடுறை கடவுளாகத் தாய்த் தெய்வமே இருந்திருக் கின்றாள்.

''... ... ஓங்குபுகழ்
கானமர்செல்வி அருளலின் வெண்காற்
பல்படைப் புரவி எய்திய தொல்லிசை
நுணங்குநுண் பனுவற் புலவன் பாடிய

இனமழை தவழும் ஏழிற் குன்றத்துக்
கருங்கால் வேங்கை செம்பூம் பிணையல்''
—அகம். 345.

கானமர்செல்வி என்ற தாய்த் தெய்வம் அருளியதால் வெண்காலையுடைய குதிரைகளை நன்னன் பெற்றான் என்று அகநானூறு கூறுவதைக் காணலாம். வெண்காலையுடைய குதிரைகள் சிறப்புமிக்கவை என்ற கருத்து ஐரோப்பிய நாடுகளில் காணப்படுகின்றது. இந்தக் கானமர்செல்வி கானதுர்க்கையென்று சொல்லப்பட்டுள்ளாள். நன்னன் ஆண்ட நாடாகப் பூழிநாடு, ஏழிற்குன்றம், கொண்கான நாடுகள் கூறப்பட்டுள்ளன. இந்த நாடுகள் இன்று வடக்கு மலபாரில் உள்ளன. அகநானூற்றில் (392) 'கானமர் நன்னன்' என்று கூறப்பட்டுள்ளது. இந்தக் கானத்தை இன்றும் கானங்காடு (கன்னங்காடு) என்று வடமலபாரில் அழைக்கின்றனர். கானங்காடு என்ற ஊரும் அதைச் சுற்றியுள்ள கானங்காட்டிலும் தாய்த் தெய்வமான தேவிக்குப் பதினாறு தேவி கோயில்கள் இருப்பதாகக் கூறுகின்றார்கள். இங்கு மணியாணி என்ற ஒருவகை சாதிக் குருக்கள் வனதுர்க்காதேவிக்கு மணியடித்து பூசை செய்கிறார்கள். இந்தத் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு இங்கு சிறப்பாக வழங்கி வருவதைக் கவனிக்க வேண்டும். நன்னனுக்குப் பிற்காலத்தில் இந்தக் கானங்காட்டுப் பகுதியை ஆண்டவர்கள் கதம்பகுல மன்னர்களாவர். இவர்கள் ஆண்டபோது இந்த நாடு வனவாசி என்றழைக்கப் பட்டது. சங்க காலத்து கானமர் செல்வியையே வனவாசி என்றழைத்ததாகத் தெரிகின்றது. கதம்பர்கள் தங்களை சுவாமி மகாசேனாதிபதியையும், தாய்மார்களானதேவி களின் கூட்டத்தாரையும் தியானித்து முடிச்சூட்டப் பெற்ற வர்கள் என்று தங்களுடைய சாசனத்தில் கூறிக்கொண்டனர். தாய்மார்களான தேவிகளின் கூட்டம் (மாத்ருகனாதுத்யா) என்பதை சப்தமாதர்கள் என்று கருதிக் கொள்வர். அவ்வாறு கொள்வது பொருத்தமன்று. இன்று வனவாசி என்ற கதம்பர்களின் பண்டைத் தலைநகரம் வட

கன்னடத்தில் இருந்தாலும் வனவாசி நாடு என்ற பெயரே கானமர்செல்வியின் பெயரிலிருந்தே வந்திருக்க வேண்டும். தேவியின் பல பெயர்களில் 'கதம்ப வனவாசினி' என்பது லலிதா சகஸ்ரநாமத்தில் கூறப்பட்டுள்ளது. கடம்பவனக் காட்டில் வாழ்பவள் என்று பொருள்படும் பொதியின் மலைச் சந்தனக் காடும், இமயத்து அகில்வனமும் தாய்த் தேவி எழுந்தருளியிருக்கும் வனமாதலால் மற்ற மரங்கள் இக்காடுகளில் இல்லை என்று தக்கயாகப் பரணியில் (தாழிசை 228) உரை கூறப்பட்டுள்ளது. ஆதலால் கடம்பு, சந்தனம் போன்ற ஒரேவகை மரங்களுடைய காடுகள் தேவிக்காக விடப்பட்டன என்பது தெரிகின்றது. புத்தர் பிறந்த லும்பினிவனம் சாலமரங்கள் நிறைந்ததாக வும் புஷ்கரணி அருகில் இருந்ததாயும் கூறப்பட்டுள்ளது. லும்பினி என்ற தாய்த்தெய்வம் சாலமர வனத்தில் வாழ்ந்ததாக இன்றும் கூறுவர். இந்தத் தாய்த்தெய்வம் இன்றும் பாமர மக்களால் தொழப்படுகின்றது கிருஷ்ணனின் பிருந்தாவனம் தாய்த் தெய்வங்கள் வாழ்ந்த வனமாகும். பிருந்தாவனம் என்ற பெயரே பெண் தெய்வ கூட்டங்களின் வனம் என்று பொருள்படுமாம். தாய்த் தெய்வமாகக் கருதக்கூடிய மதுரை மீனாட்சியும் கடம்பவனமெனப்படும் மதுரையில் கோயில் கொண்டதாக மதுரைப் புராணம் கூறும். பண்டைக் காலத்தில் மதுரையில் கடம்பவனத்தில் இருந்த கானமர் செல்வியே மதுரை மீனாட்சியாக இருக்க வேண்டும். மெகஸ்தனீஸ் என்ற கிரேக்க அறிஞன் எழுதிய நூலில் மதுரை மீனாட்சியைப்பற்றிய ஒரு குறிப்பு உள்ளதால் இந்தத் தெய்வம் கி. மு. ஆறாம் நூற்றாண்டி லேயே வடநாட்டிலும் தெரிந்திருந்தது.[5] மெகஸ்தனீஸ் அவளை ஹெறாக்கிளிசீன் மகளாகவும், மதுரையில் பெண்ணரசியாக ஆட்சி செய்ததாகவும் குறிப்பிட்டுள்ளான். இச்செய்தி மதுரை மீனாட்சி என்ற தாய்த் தெய்வத்தைக் குறிப்பதாகக் கொள்ளவேண்டும். கானமர் செல்வியோடு சிவபெருமானுக்கு உறவு கற்பித்த பிற்காலத்தில் சொக்கேசர் மதுரை மீனாட்சியை மணந்ததாகக் கூறினர். இருப்பினும் பழந் தாய்த்தெய்வமான மீனாட்சிக்கே

மதுரையில் சிறப்பும் பெருமையும் கூறப்பட்டது. மீனாட்சிக்கு மூன்று மார்புகள் இருந்ததாகக் கூறுவது தாய்த் தெய்வத்தின் செழிப்புத் தன்மையை மிகுத்துக் கூறவேயாகும். சிவனைப் பார்த்ததும் ஒரு மார்பு மறைந்ததாகவும் சிவன் மீனாட்சியை வில்வலியில் வென்றதாகவும் கூறினது தாய்த் தெய்வ வழிபாட்டைப் பின்னர் ஆண் தெய்வ வழிபாடு வென்றதைத் குறிப்பிடுவதாகும். கடம்பவனத்துச் செல்வி பெற்ற மகன் கடம்பன் என்று அழைக்கப்பட்டான். முருகன் கடம்ப மரத்தடியில் உறைவதாகப் பெரும்பாணாற்றுப் படையும் (613-614), மதுரைக்காஞ்சியும் (75) கூறுகின்றன. முருகனுடைய கடம்ப மரத்தடியை அன்பர்கள் வழிபட்டனர் என்று கலித்தொகை (201), பரிபாடல் (17) கூறுகின்றன. கதம்பர்கள் கடம்பவனத்துத் துர்க்கையை, கடம்பவனவாசியை வழிபாடு செய்தவர்கள் என்று கொள்ளலாம். கடம்பர் என்றொரு பழங்குடி இனத்தாரைப் பற்றிப் புறநானூறு (335) கூறியுள்ளது. இந்தப் பழங்குடி மக்களோடு மண உறவு கொண்டு பிராமணர்கள் தோற்றுவித்த கதம்ப குலத்தில் தோன்றியவனே மயூரசர்மன் என்று கருதற்கிடமிருக்கின்றது. சாதவாகனர், கதம்பர், பாணர் பல்லவர் ஆகிய குலங்கள் பழங்குடி இனத்தாருடன் பிராமணர்கள் கலப்பு மண உறவு கொண்டு தோன்றியவைகளே என்று கருத சான்றுகள் உள்ளன. நன்னனுடைய நாட்டில் பாழி என்ற இடத்தில் நரபலி வாங்கும் பேய் இருந்ததாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்தப் பேய் கானமர் செல்வியாகவே இருக்கலாம். சங்க இலக்கியத்தில் பேய் என்ற சொல் பிற்காலத்தில் பழகிய பொருளில் வழங்கவில்லை. அக்காலத்தில் அச்சந்தரும் தெய்வம் கானமர் செல்வியாகவே இருக்க வேண்டும்.

காட்டில் வாழும் தாய்த்தெய்வத்தைப் பற்றி மணிமேகலை, கலித்தொகை முதலிய பிற்கால நூல்களும் கூறியுள்ளன. மணிமேகலையில் 'காடமர் செல்வி' என்றழைக்கப்படும் தெய்வம் இதுவே.

"வலைவலந்தன்ன மென்னிழன் மருங்கிற்
காடுறை கடவுட்கடன் கழிப்பிய பின்றைப்"
—பொருநராற்றுப்படை 41-42.

பொருநராற்றுப்படையில் 'காடுறை கடவுள்' என்பதற்கு வனதுர்க்கையென்று பொருள் கூறப்பட்டுள்ளது. கலித்தொகையில் இந்தத் தாய்த் தெய்வமே 'பெருங்காட்டுக் கொற்றி' என்றழைக்கப்பட்டுள்ளது. திருமுருகாற்றுப் படையில் 'வெற்றி வேல் போர்க் கொற்றவை சிறுவ' என்ற வரிக்கு (258) உரையெழுதின நச்சினார்க்கினியர் வனதுர்க்கையினுடைய புதல்வர் என்று கூறியதைக் காணலாம். 'இழை அணி சிறப்பிற் பழையோள் குழவி' (259) என்பதற்குக் காடுகாளுடைய குழவி என்றும், காடுகிழாளென்பது இக்காலத்து காடுகாளென மருவியது' அவளும் இறைவனுடைய சக்தியாதலின் அவளுடைய குழவியென்றார் என்றும் உரை கூறியிருப்பதைக் கவனிக்க வேண்டும். 'கறைப்பல் பெருமோட்டு காடுகிழவோளுக்கு' ஒரு பேய் சந்தனம் அரைக்கும் பணியைச் செய்ததாக யாப்பருங்கலவிருத்தி மேற்கொள் பாடல் கூறுகின்றது. 'கையார் வளைக்கை காடுகாள்' என்று தேவாரத்தில் (கோடிக்குழகர்) காடுகாள் அழைக்கப்படுகின்றாள்: மோடியுரைங்காடு' (தாழிசை 48) என்று தக்கயாகப் பரணி கூறியுள்ளது. தொல்காப்பிய உரையில் காடுகெழு செல்விக்குப் பேய்கூறும் அல்லல் போல என்று பேராசிரியர் கூறினது, 'பெருங்காட்டுக் கொற்றிக்குப் பேய் நொடித் தாங்கு' என்ற கலித்தொகை வரிக்கு உரையெழுதினது போல இருப்பதைக் காணலாம். தாய்த் தெய்வத்தையே கானநாடி என்று தக்கயாகப் பரணி கூறுகின்றது. கணமோடி என்று நீலகேசி கூறுகின்றது. வனதுர்க்காதேவி என்று பொருள் கூறப்பட்டுள்ளது. கானநாடியம்மன் என்ற பெயரே நாடியம்மன் ஆயிற்று. நாடியம்மன் என்ற தெய்வம் இன்றும் தஞ்சாவூர் மாவட்டத்தில் வணங்கப் படுகின்றது. கானகத்தையே நாடாகக் கொண்டவள் என்று பொருள் கொள்ளலாம். கானமர் செல்வி என்ற

சங்ககாலத் தாய்த்தெய்வம் காடுறை கடவுள், காடமர் செல்வி என்று அழைக்கப்பட்டு காடுகிழவோளாகவும் (யாப்பெருங்கலவிருத்தி மேற்கோள் 93), காடுகிழாளாகவும் (திருமுருகாற்றுப்படை 259) ஆகியது. காட்டுக்கு உரிமையுடைய கடவுள் என்பதே காடுகிழாளின் பொருள். இதுவே காடுகாள் என்று மாறியது. மற்றும் இந்தக் காடு காளுக்கு உரிமையாக ஒரே வகை மரங்கள் நிறைந்த காடுகள் விருத்தியாக அளிக்கப்பட்டதாகவும், அக்காடுகள் அவளுடைய மகனான முருகனுக்கும் உரிமையாயின என்றும் தக்கயாகப்பரணி (தாழிசை 228) கூறுவது கவனிக்கத் தக்கதாகும். சிலப்பதிகாரத்தில் கொற்றவையின் கோயிலை 'முன்றில்' என்று வேட்டுவ வரியில் கூறியதைக் காணலாம். முன்றிற் சிறப்பு கூறப்பட்டுள்ளது. இந்த முன்றிலில் அடர்த்தியான பல மரங்கள் இருந்தனவாகச் சிலப்பதி காரத்திலும் பெருங் கதையிலும் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்த முன்றில்களில் செயற்கையாகச் சிறு காடுகள் உண்டாக்கி அதில் கொற்றவைக்குக் கூத்து நடத்தினர். காடுகிழாளும் கொற்றவையும் ஒன்றே என்று கருதப்பட்ட போது, செயற்கையாகக் கொற்றவைக்குச் சிறு காடுகள் உண்டாக்கினர். சிலப்பதிகாரம் மன்னர்கள் ஆண்ட காலத்தைச் சிறப்பித்துக் கூறுகின்றது. ஆதலின் மன்னரின் வெற்றி தெய்வமான கொற்றவையோடு காடுகிழாளும் கன்னியாகுமரித் தெய்வமும் இணைத்தே, பிணைத்தே கூறப்பட்டுள்ளது. காடுகிழாளும், குமரித் தெய்வமும் பிறப்பினால் கொற்றவையின் வேறான தெய்வங்கள் என்று கருத வேண்டும். பிற்காலத்தில் தேவியின் கோயிலில் 'முற்றம்' இருப்பதைச் சிறப்பித்துக் கல் வெட்டுகள் கூறுவது பழைய மரபைப் பின்பற்றிய தாகும். சோழர்கள் காலத்திலும் காடுகாளுக்குத் தனிக் கோயில்கள் இருந்தன. தஞ்சைப் பெருவுடை யார் கோயில் கல்வெட்டொன்றில் 'பிடாரி பொது வகை ஊருடையாள் ஸ்ரீகோயிலும் திரு முற்றமும், இவ்வூர் காடுகாள் கோயிலும் திருமுற்றமும், இவ்வூர் துர்க்கையாள் கோயிலும் திருமுற்றமும் இவ்வூர்க் காளர்

பிடாரி கோயிலும், இவ்வூர் பிடாரி குதுரை வட்டமுடையாள் ஸ்ரீகோயிலும் திருமுற்றமும்' என்று கூறப்பட்டுள்ளது. சோழர் காலத்தில் திருமகள் கோயிலும், காடுகாள் கோயிலும், துர்க்கை கோயிலும், பிடாரிக் கோயிலும் தனித்தனியாக இருந்தனவாகத் தெரிகின்றது. முதலில் தோன்றிய வழிபடும் இடம் முன்றில் என்று தெரிகின்றது. திருமுற்றம், சத்தி முற்றம் என்று இவை அழைக்கப்பட்டன. முற்றம் பின்னர் கோயிலுடன் இணைக்கப்பட்டதாகத் தெரிகின்றது. தேவி கோயில்களைத் திருமுற்றம் என்றழைப்பது வழக்கமாயிற்று. காடுகாளும் துர்க்கையும் பிடாரியும் வேறு வேறு தாய்த் தெய்வங்களாகத் தொழப்பட்டன. காடமர்செல்விக்குச் சக்கரவாளக் கோட்டத்தில் இருந்த கோயில் மணிமேகலையில் விளக்கமாகக் கூறப்பட்டுள்ளது.

"நாற்பெரு வாயிலும் பாற்பட் டோங்கிய
காப்புடை யிஞ்சிக் கழுது வழங் காரிடை
யுலையா வுள்ளமோ டுயிர்க்கட னிறுத்தோர்
தலை தூங்கு நெடுமரந் தாழ்ந்து புறஞ்சுற்றிய
பீடிகை யோங்கிய பெரும்பலி முன்றிற்
காடமர் செல்வி கழிபெருங் கோட்டமும்"

—மணிமேகலை 6—48-53.

நரபலி இடும் பீடிகையும், கடனாக, அறுத்த தலைகள் தொங்கும் நெடுமரமும் மணிமேகலையில் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளன. இத்தகைய பீடிகையும் மதில்களும், நான்கு பெருவாயிலும் உடைய தேவி கோயில்களை இன்றும் மலபாரில் காணலாம். இன்று நரபலி கிடையாது. கான துர்க்கைக்கு நரபலி தரும் வழக்கம் மிகப் பழமையானது. பதிற்றுப்பத்திலும் (79:16-18) இந்த வழக்கம் கூறப்பட்டுள்ளது. தன்னையே நரபலியாகத் தரும் வழக்கம் சிலப்பதிகாரத்தில் கூறப்பட்டுள்ளது.

"மோடி முன்தலையை வைப்பரே முடி
குலைந்த குஞ்சியை முடிப்பரே

ஆடி நின்று குருதிப் புதுத் திலகம்
அம்மு கத்தினில் அமைப்பரே
அடிக்கழுத்தினுடன் சிரத்தை அரிவராலோ
அரிந்த சிரம் அணங்கின் கைக் கொடுப்பராலோ
கொடுத்த சிரம் கொற்றவையைத் துதிக்குமாலோ
குறையுடலம் கும்பிட்டு நிற்குமாலோ.''

மோடியின் முன் தன் தலையைத் தானே அரிந்து வைத் தலையும், அணங்காகிய கொற்றவையின் கையில் அரிந்த தலையைக் கொடுத்தலையும் பரணிப் பாட்டுகள் கூறுகின் றன. இந்தப் பழக்கம் இடைக் காலத்து இலக்கியங்களிலும், கல்வெட்டுக்களிலும் நவகண்டம் என்றழைக்கப்பட்டது. காளிக்கு நவகண்டம் அளிக்கும் சிற்பங்களைக் காண்கிறோம். மொகஞ்சோதாரோவில் காணப்பட்ட ஒரு தாய்த்தெய்வ சிற்பத்தின் பின்பக்கத்தில் நரபலி தருவது சித்தரிக்கப் பட்டிருப்பதாக ஜான்மார்ஷெல் கூறியுள்ளார். நன்னனு டைய நாட்டில் நரபலி வாங்கும் தெய்வம் பாழி என்ற இடத்தில் இருந்ததாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. இதற்கு ஊட்டாக அதிகனைக் கொன்று மிஞிலி என்பவன் கொடுத் தான் என்று அகநானூறு (148) கூறும் இந்தப் பாழி என்ற இடம், வட மலபாரில் கொற்றியூர் என்ற இடத்தில் இருந் திருக்கலாம் என்று கருதலாம். இப்போது கொட்டிப்புழை என்று வழங்கப்படும் இடத்தில் தாய்த்தெய்வ வணக்கம் இன்றும் நடைபெறுகின்றது. இந்த இடம் வாவாலி ஆற்றங்கரையில் உள்ளது. இங்குள்ள பாறாங்கல்லை அம்மாறக்கல் என்று அம்மை அதாவது தாய்த்தெய்வத் துடன் தொடர்புபடுத்திக் கூறுகின்றனர். சதிசேதி தட்சயாகத்தில் உயிரை மாய்த்த இடம் என்று புராணக் கதையும் கூறுவர். இளநீர், நெய் முதலியன அபிஷேகம் செய்கின்றனர். இந்தக் கொற்றியூரைச் சுற்றி அடர்ந்தக் காடுகள் உண்டு. கொற்றித் தெய்வம் கொற்றவை ஆனது என்பது தெரிந்தது. வடமொழியில் கோடவி, கொட்டவி என்று வழங்கும் தாய்த்தெய்வ பெயர்கள் கொற்றவை என்ற தமிழ்ப் பெயரின் மாற்றங்கள் என்று கருதப்

படுகின்றன. கொற்றிப் புழை, கொற்றியூர் என்பவை கொட்டிப்புழை, கொட்டியூர் என்று இன்று மாறியுள்ளது. வடமலபாரில் காணப்படும் தேவி வழிபாடு சங்ககாலத்தி லிருந்து தொடர்ந்து வந்து மாறி வளர்ந்ததாகக் கருத லாம். சங்க நூல்களில் தாய்தெய்வத்தைச் 'செல்வி' என்று அழைப்பதைக் காணலாம்.

பதிற்றுப்பத்தில் 'கடவுட்பெயரிய கானம்' என்ற வரிக்கு கடவுளாகிய கொற்றவை உறையும் விந்திய மலையிலுறையும் துர்க்கை என்று பொருள் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்தக் கானம் விந்தாடவி என்று அழைக்கப்பட்டது. திவாகர நிகண்டில் இங்கு வாழ்ந்த துர்க்கை விந்தை என்றே அழைக்கப்பட்டுள்ளாள். விந்திய மலையில் இருந்த விந்தாகடிகையென்பவள் யாரேனும் அம்மலைமேற்போனால் அவர்களை இழுத்துத் தன் வயிற்றிலிடுவாள் என்று மணிமேகலையில் (20 : 120) ஒரு செய்தி வருகின்றது. வாருணிசாமுண்டா என்ற தெய்வம் தன்னுடைய சக்தியால் எல்லோரையும் தன்பால் இழுப்பாள் என்று வடநூலொன்று கூறுகின்றது. ஆதலின் விந்தியமலைத் தாய்த்தெய்வம் தமிழரும் போற்றிய தெய்வமென்று தெரிகின்றது. பிற்காலத்தில் துர்க்கையும், விந்தியாவாசினியும் ஒன்றெனக் கொண்டபோது தேவகோஷ்டத்தில் வடக்குச் சுவரின் வெளியில் விந்தியாவாசினிக்கு இடம் கொடுக்க வேண்டு மென்று வைகனாசா ஆகமம் கூறியுள்ளது. காளிகோயிலில் வடக்குப் பார்த்த வாசல் இருக்க வேண்டும் என்று கேரளத்தில் ஒரு மரபு உண்டு. இக் காரணங்களால் துர்க்கையை 'வடக்குவாய்ச் செல்வி' என்றழைப்பதுண்டு. இந்த விந்தியமலைத் தாய்த்தெய்வம் மிகவும் பழமையானது என்பதற்குச் சான்றுகள் உள்ளன.[6] வடமொழி ஹரி வம்சத்தில் இவள் விந்தியாவாசினி என்று அழைக்கப்படு கின்றாள். களவியற்காரிகை உரையாசிரியர் காட்டிய வங்கக் கோவைக்குரிய மூன்று செய்யுட்களில் ஒரு செய்யுளில் 'விந்தாசினி' என்று இத்தெய்வம் கூறப்பட்டுள்ளது. இவள் மலைகளின் உச்சியிலும், குகைகளிலும், ஆறுகளிலும், காடு

களிலும், காற்றிலும் வாழ்பவளாகவும், சேவல், ஆடு, சிங்கம், புலி சூழ்ந்து காணப்படுவளாகவும் வர்ணிக்கப் படுகின்றாள். காட்டுவாசிகளான சவரர், பர்பரர், புளிந்தர் ஆகியவர் மணியடித்துத் தொழுவதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. மயிற்பீலியைச் சின்னமாகக் கொண்டவள் என்றும் கூறப் பட்டுள்ளது. இந்த விந்திய மலையில் வாழும் தேவிக்கு மதுவும், இறைச்சியும் பலியாகக் கொடுக்கப்பட்டதை விஷ்ணுபுராணம் கூறுகின்றது. வடமொழியில் உள்ள மச்சபுராணமும் விந்தியாவாசினியைக் குறிப்பிட்டுள்ளது. எப்பொழுதும் நிலைத்து விந்திய மலையில் வாழும் தாய்த் தெய்வமென மகாபாரதமும், துர்க்கா ஸ்தோத்திரமும் கூறுகின்றது. பெரிய காடுகளிலும் கடக்க முடியாத இடங்களிலும் வாழ்வதாக இவள் கூறப்படுகின்றாள். கிராடி என்றும், சபரி என்றும் அழைக்கப்படுவதால் கிராதர், சவரர்களின் தேவி இவளென்று தெளி வாகின்றது. சாமுண்டி என்ற பெயரே வடமொழியன்று. சண்ட, முண்டர்களோடு தொடர்புடைய இப்பெயர் பழங்குடிகளுடன் தொடர்புடையதாகும். மகாபாரதம் இவளையே காளி, காராளி, மகாகாளி, கபாலி, விஜயா, ஜெயா, ரணப்பிரியா என்றெல்லாம் அழைக் கின்றது. பாணன் (Bana) என்ற புலவன் எழுதிய ஹர்ஷ சரித்திரத்திலும், காதம்பரியிலும் விந்தியாவாசினிக்குச் சவரர்களால் அளிக்கப்பட்ட நரபலி குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. சோமதேவர் எழுதிய கதா சரித சாகரத்தில் சவரர்களும், புளிந்தர்களும் அளித்த நரபலி கூறப்பட்டுள்ளது.[7] இவ்வளவு புகழுடன் இருந்த விந்தியத் தாய்த்தெய்வம் ஆரியருடையதல்லவென்றும், பின்னர் ஆரியர் இந்தத் தெய்வத்தை ஏற்றுக்கொண்டு தாங்களும் தொழுதனர் என்றும் அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். மகா பாரதத்திலேயே இந்த ஆரியரல்லாதாரின் காடுவாழ் தெய்வம் பயங்கரமான கரிய தெய்வமாகவும், மாலுக்கு இளையவளாகவும், மகிஷனைக் கொன்றவளாகவும், விந்தியாவாசினியாகவும் வருணிக்கப்படுவதால் ஆரியர்கள் இந்தப் பழந்தெய்வத் தைத் தங்களுடைய தெய்வங்களின் கூட்டத்தில்

சேர்த்தமை தெரிகின்றது. விந்திய மலையில் இருந்த சவரர், கிராதர்களின் தாய்த்தெய்வம் இமயமலையில் இருந்த பார்வதிக்கு மிகவும் முந்தியவள் என்பதை அறிய வேண்டும். பழங்குடிகளின் தாய்த்தெய்வத்தைப் போல பர்வதத்தில் வாழ்ந்த பார்வதியாக ஆரியர் படைத்துக் கொண்டனர். தாய்த்தெய்வத்தை மகாயான பௌத்த மதத்தில் பர்ணசபரி என்று அழைப்பதைக் காணலாம். இலை உடை அணிந்த சவரப் பெண்ணையே தாய்த்தெய்வமாகப் பௌத்தர்கள் வணங்கினதைக் காணலாம். ஹீனயான புத்தமதத்தில் அபர்ணா, நக்னசபரி என்றபெயர்களில்இவள் தொழப்பட்டாள். ஆடையற்ற சபரித் தெய்வம், நாகரிக வளராத சவரர்கள் கற்பனை செய்து கொண்ட தெய்வமாக இருக்க வேண்டும். இந்தக் கற்பனைத் தெய்வம் திகம்பர பௌத்தர்களுக்குப் பொருத்தமாயிருந்தது. இன்றும் சில பழங்குடியினர் தெய்வத்திற்குப் பூசையிடும்போது இலை யுடைகளை அணிவதை ஒரு சடங்காகக் கொண்டிருப்பதைக் காணலாம். ஓர் அக நானூற்றுப் பாடலில் (201) பழையர் மகளிர் 'தழையணிப் பொலிந்த கோடேந்து அல்குலுடை யராய்' பனித்துறைக் கடவுளான கடல்கெழு செல்வியைத் தொழுததாகக் கூறியிருப்பதைக் காணலாம். பழையர் போன்ற பழங்குடிகளின் கடவுளே பழையோள் என்பதையும் கவனிக்க வேண்டும். இலையுடையணிந்து தொழும் வழக்கம் சங்க காலத்திலும் இருந்தது தெளிவாகின்றது. மற்றும் 'நக்னசபரி' என்ற பெயரில் இந்தத் தெய்வத்தை இந்துக்களும் தொழுதனர். ஆடையற்ற பெண் தெய்வம் என்பதே இதன் பொருள். இஸ்தார் (Ishtar) என்ற பாபிலோனியரின் தாய்த்தெய்வம் ஆடையற்று காணப்படு கின்றாள். இவளுடைய கைகளில் யோனியும், லிங்கமும் உள்ளன. இரண்டு ஆந்தைகள் நிற்கின்றன. இத் தெய்வம் பிற்காலத்தில் நம் நாட்டில் தோன்றிய நாகதேவதைபோல இருக்கின்றது. தாய்த்தெய்வத்தைக் காட்டில் வாழ்பவ ளாகவும், மலைமேல் வாழ்பவளாகவும் சுருதுவதைப் பல பழைய நாகரிகங்களிலும் காண்கிறோம். பாபிலோனிய, சுமேரிய சிற்பங்களில் மலை மேல் நிற்கும் மங்கையாகவே

காட்டப் படுகின்றாள். இவளைச் சுற்றி இரு சிங்கங்கள் உள்ளன. பெரும்பாணாற்றுப் படையில் தெய்வமான பூத மாதா, சிலம்பி வந்த நூல் போன்ற துகிலை உடுத்தியிருந்த தாகக் கூறியிருப்பதைக் கவனிக்க வேண்டும்.

''பாம்புறை மருதி னோங்குசினை நீழற்
பலிபெறு வியன்கள மலிய வெற்றிக்
கணங்கொள் சுற்றமொடு கைபுணர்ந் தாடுந்
துணங்கையம் பூதந் துகிலுடுத் தவைபோற்
சிலம்பி வானூல் வலந்த மருங்கிற்''

—பெரும்பாண். 232-236.

பாம்புறையும் இடத்தில் இருந்ததாக கூறியதையும் திருமுருகாற்றுப் படையில் கூகையுடன் இருந்ததாகவும் கூறியுள்ளதையும் கவனிக்க வேண்டும். பெரும்பாணாற்றுப் படை 460-வது வரியில் 'துணங்கையஞ் செல்வி' என்று கூறும் தாய்த்தெய்வமே துணங்கையம் பூதம் என்று அழைக்கப்பட்டுள்ளது. சிலம்பியின் நூல்போன்ற ஆடை உடுத்தியிருந்ததாகக் கூறப்பட்டதால் நக்னசபரி போன்ற தாய்த்தெய்வம் சங்க காலத்திலும் தொழப்பட்டது என்பது தெரிகின்றது.

இந்த விந்தியமலைத் தாய்த்தெய்வத்தைச் சவரர், புளிந்தர் என்பர்கள் தொழுதனர் என்று கூறப்படுவதால் இத்தெய்வம் திராவிடர்க்கு முற்பட்ட ஆஸ்டிரிக் இனத்த வரின் காடுறை தெய்வம் என்பது தெரிகின்றது. இந்த இனத்தாரை நிஷாதார், கிராதர் என்று வடமொழியாளர் குறிப்பிடுவர். இந்த இனத்தாரைத் திவாகர நிகண்டு புளிஞர் என்றும், எயினர், சவரர், கானவர் என்றும் குறிப்பிட்டுள்ளதைக் காணலாம். வடமொழியில் புளிந்தர் எனப்பட்டவரே தமிழில் புளிஞர் எனப்பட்டனர். இவர்கள் பாழ்நிலங்களில் வாழ்ந்தனர் என்று கூறப்படுவர். புளிஞம் என்றாலே மணற்குன்று, என்று நிகண்டுகள்பொருள் கூறுகின்றன. சவரர்கள் இன்றும் வாழ்ந்துவரும் பழங்குடி

மக்களாவர். இன்றும் கீழ்ச்சாதிகள் என்று கருதப்படுவோரிடையேதான் பண்டை இனக்குழு மக்களின் வழிபாடுகளையும், மரபுகளையும், சடங்குகளையும் காண்கிறோம். சவரர்களே வழிபட்ட தாய்த்தெய்வத்தின் கோயில் பெருங்கதையில் கூறப்பட்டுள்ளதைக் காணலாம்.

''அரன்நுதி யன்ன பரன்முரம் படுக்கத்துச்
 சுரமுத லடைந்த குழகன் புரிசைப்
பாழ்நிலை வாழ்நர் பரவினர் தூஉம்
 செந்தடிக் குருதிப் பைந்நிணக் கொழுங்குடர்
எண்டிசை மருங்கிலுங் கொண்டவ ரெடுத்த
 வேர்முத லூசல் வேம்பின் சினைதொறும்
கண்பா டவிந்த கருமணிப் பிறங்கலொ
 டுழைக்கோ டணிந்த பீலி நாற்றிக்
கழைக்கோற் றொடுத்த கதலிகை நுடங்கச்''

—பெருங்கதை 1. 52—வரி 6—14.

பெருங்கதையில் பாழ்நிலத்தில் வாழ்ந்த சவரர், புளிஞர் துர்க்கை கோயிலில் தங்கள் உயிரை மாய்த்து, தங்கள் குடலையும் கண்மணிகளையும் தொங்கவிட்டிருந்தது கூறப்பட்டுள்ளதைக் காணலாம். மான் கொம்புகளாலும், மயிற்பீலிகளாலும் அலங்கரிக்கப்பட்டிருந்ததாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. பாழ்நிலத்தில் வாழ்ந்த சவரர், புளிஞர் இத்தெய்வத்தைத் தொழுததாகக் கூறியுள்ளதையும் கவனிக்க வேண்டும். பழந்தமிழர்களுக்குச் சவரர், புளிஞர் போன்ற பழங்குடிகளின் வழிபாட்டு வழக்கங்கள் நன்கு தெரிந்திருந்தன. விந்தியாவாசினியின் முக்கிய அடையாளமாக மயிற்பீலியை மகாபாரதமும், ஹரிவம்சமும் கூறியுள்ளன. மயிர் பிச்சதுவஜம் அணிந்தவள் என்று வடமொழியில் கூறியுள்ளதைப் போலவே, 'பீலி நாற்றி' என்று பெருங்கதை கூறுகின்றது. வான் கொம்பால் பாழ் நிலத்தவர் துர்க்கையை அலங்கரித்ததாகக் கூறியதைக் கவனிக்க வேண்டும். மானைத் துர்க்கையின் ஊர்தியாகச் சிலப்பதிகாரமும்,தேவாரம் நாலாயிரத் திவ்யப் பிரபந்தமும் கூறியுள்ளன. பாய்கலைப் பாவை,கலையமர் செல்வி,கலைப்

பரியூர்தி என சிலப்பதிகாமுரம் (11—79), கலைப் பள்ளி கலையாணத்தி என்று நிகண்டுகளும், கலையூர்க் கன்னி என்று கம்பராமாயணமும் துர்க்கையை அழைத்துள்ளன. தமிழ் நாட்டிலேதான் துர்க்கைக்குக் கலைமான் வாகனம் கூறப்பட்டுள்ளது. சிங்கமே துர்க்கைக்கு வாகனமாக ஆகமங்களிலும், பெரும்பாலான சிற்பங்களிலும் காணப்படுகின்றது.[8] தமிழ் நாட்டிலே கூறப்படும் சிறப்பான கலைமான் ஊர்தி பல்லவர் சிற்பத்திலும் காணப் படுவதை அண்மையில் ஓணம்பாக்கத்திலும், பெரிய வெண் மணியிலும் கண்டுபிடித்தனர். தக்கயாகப்பரணி, தேவியை 'கலையுகைப்பாள்' என்றும் 'வன்மானுகைத்த கொடி' என்றும் கூறி அவளுக்குரிய இரண்டு வாகனங்களையும் கூறியுள்ளது. மெசபொட்டொமியாவில் இருந்த பழங் காலத் தாய்த்தெய்வமான ஆர்ட்டெமிஸ் கலைமானை வாகனமாக உடையவளாகக் கூறப்படுகிறாள்.[9] குனின்டா காசுகள் (Kuninda Coins) எனப்படும் காசுகளிலும் கலைமானோடு இவள் காட்டப்படுகின்றாள். இக்காசுகள் வடமேற்கு இந்தியாவில் கி.பி. முதல் இரண்டு நூற்றாண்டு களில் வெளியிடப்பட்டவை என்று கருதுவர். துர்க்கையைப் பாலைக்கிழத்தி என்று சேந்தன் திவாகரம் கூறுவதைக் காணலாம். கடக்க முடியாத காடுகளிலும், மலைகளிலும், பாலை நிலத்திலும் காடுறை செல்வி இருந்தாளெனக் கருதினதால் பாலைக்கிழத்தி எனப்பட்டாள்.

இதுவரை விளக்கியதிலிருந்து கானமர் செல்வி. காடமர் செல்வி என்று தமிழிலக்கியங்களில் கூறப்பட்டுள்ள தாய்த்தெய்வம் விந்தியாவாசினி போன்று பழங்குடி மக்கள் தொழுது வந்த ஒரு தெய்வம் என்பது தெரிகின்றது. இந்தத் தாய்த்தெய்வத்தை ஆரியர் துர்க்கையென்று கொண்டு தங்கள் தெய்வங்களில் ஒன்றாகச் சேர்த்தனர். அதுபோன்றே பழந்தமிழரும் 'கானமர் செல்வியைக் கொற்றவையோடு ஒப்பிட்டு துர்க்கையென்றும் கொண் டனர். இந்தத் தாய்த்தெய்வம் மிகப் பழமையான குடிகளிடமிருந்து மிகப் பழங்காலத்தில் தமிழர் பெற்ற

தெய்வமாதலால் 'பழையோள்' என்றழைக்கப்பட்டாள். முதியோள் கோட்டம் என்று மணிமேகலை கூறுவதில் வரும் முதியோள் என்ற தாய்த்தெய்வம் இந்தப் பழையோளே என்று தெரிகின்றது. முது மூதாட்டி என்று இவள் கூறப்படுகின்றாள். நாயன்மார்கள் இவளை 'முதுகோதை' என்றழைக்கின்றனர். முதுகோதை என்பதற்குப் பழையோள் என்று பொருள் கூறப்பட்டுள்ளது. இவளையே அம்மா, மூத்த அம்மா, முத்தம்மா, ஆத்தாள், தாயார் என்று இன்று பாமர மக்கள் அழைப்பர். சுமேரியர்களின் தாய்த்தெய்வமான உம்மாவும், தமிழில் வரும் அம்மாவும் ஒன்றேதான் என்று கருதலாம். பாபிலோனில் இப்பெயர் உம்மா என்றும், ஆர்க்கேடியாவில் உம்மி என்றும் வழங்கினதாக டாக்டர் ஹஸ்ரா முதலியவர்கள் காட்டியுள்ளனர். வடமொழியில் வரும் உமாவும் அம்மாவே யாகும் என்று அறிஞர் கருதுகின்றனர்.[10] சுமேரியரின் மிகப் பழைய தாய்த்தெய்வத்தைப் பின்பற்றி உருக் என்ற ஊரில் நானாவும், நினெவே என்ற ஊரில் நீனாவும், எரெக் என்ற ஊரில் இனன்னாவும், நிப்பூரில் நின்லில்லும், அக்கட் என்ற ஊரில் அன்னுய்யும் (Nana of Urruk, Nina of Nineveh, Inanna of Ereck, Ninlil of Nippur, Annuit of Akkad) மேற்கு ஆசியாவில் மிகப் பழங்காலத்தில் தொழப்பட்ட தாய்த்தெய்வங்களாகும். இந்தத் தெய்வங்களுடன் இஸ்தார், அர்ட்டெமிஸ், அனெய்டிஸ், அப்ரோடைட் ஆகிய தெய்வங்கள் பின்னர் இணைந்தன. இன்று வடஇந்தியாவில் தொழப்படும் தாய்த்தெய்வங்களில் கூலு பள்ளத்தாக்கு நைனாதேவியும், பலுச்சிஸ்தானத்து மாரியம்மனான நானியும், நயினிடாலின் நயினிதேவியும், குஜராத்தில் இங்கிலாஜ்ஜில் இருக்கும் நானாதேவியும் மேற்கு ஆசியாவிலிருந்து இந்தியாவிற்கு பரவின தாய்த்தெய்வங்களாக அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். சுமேரிய தாய்த்தெய்வப் பெயரான உம்மாவும், தமிழ்ப் பெயரான அம்மாவும் ஒத்துக் காண்பது போல நானா, நீனா, இனன்னா, அன்னுய் என்ற பெயர்களும் அன்னை என்ற

தமிழ்ப் பெயரோடு ஒத்துள்ளதைக் கவனிக்க வேண்டும். அன்னுய் என்ற பெயர் அன்னை போலவே உள்ளது. ஞாய் என்ற பெயர் சங்க காலத்தில் தாயைக் குறித்தது. சுனீதி குமார், சட்டர்ஜி முதலிய அறிஞர்கள் திராவிடர் மேற்கு ஆசியாவிலிருந்து வந்தனர் என்றும், அங்கிருந்த தாய்த் தெய்வ வழிபாட்டை இந்தியாவிற்குக் கொண்டு வந்தனர் என்றும் கூறுவர்.[11] தமிழ் நாட்டில் காணப்பட்ட தேவதாசி முறை மேற்கு ஆசிய நாகரீகங்களில் காணப்படுவதால் தாய்த்தெய்வ வழிபாட்டுடன் தொடர்புடைய இந்தப் பழக்கமும் அங்கிருந்து வந்திருக்க வேண்டுமென்று கருதுவர். தாய்த்தெய்வப் பெயரொற்றுமைகள் தெளிவாக நெருங்கிய தொடர்பைக் காட்டுகின்றன. இன்றும் வடநாட்டில் பல ஊர்களில் தாய்த் தெய்வங்களைப் பல பெயர்களால் அழைத்துத் தொழுது வருகின்றனர்.[12] இந்தத் தாய்த்தெய்வப் பெயர்களில் 'ஆய்' என்ற முடிவு காணப்படுகின்றது. இந்த 'ஆய்' என்பது தாய்த்தெய் வத்தையே குறிக்கும் என்று கோசாம்பி அவர்கள் கூறியிருப்பது கவனிக்கத்தக்கது. ஆயி என்று தமிழ் நாட்டில் தாயையும், தெய்வத்தையும் அழைப்பது இது சார்பாகக் கவனிக்க வேண்டும்.

காடமர் செல்வி, துணங்கயஞ் செல்வி, கடல் கெழு செல்வி என்ற பெயர்களில் செல்வி என்ற சொல் கன்னித் தெய்வத்தைக் குறிப்பதாகக் கருதவேண்டும். செல்வி என்ற சங்க காலப் பெயருக்கு நேராகப் பின்னர் குமரி, கன்னி என்ற சொற்கள் வழங்கப்பட்டனவாகத் தெரி கின்றது. செல்வி என்ற சொல்லை செல்லி என்று மாறி செல்லியம்மன் முதலிய தாய்த்தெய்வப் பெயர்களில் இன்றும் வழங்குகின்றது. இன்று புகழ் பெற்று விளங்கும் காளியம்மன்களான கீரனூர் செல்வி, வடக்குவாய்ச் செல்வி (எல்லையம்மன்) ஆகிய தெய்வங்களின் பெயர்களில் செல்வி என்ற சங்கப் பெயர் பயில்வதைக் காணலாம். தமிழ் நாட்டு மூவேந்தர்களுடைய நாடுகள் சந்திக்கும் எல்லையில் அவர்களுக்குப் பாதுகாப்பாகச் செல்லாண்டி,

யம்மன் கோயில் மதுக்கரை என்ற ஊரில் இருந்ததாகக் கூறுவர். இந்தச் செல்லாண்டியம்மன் பெயரிலும் செல்வி என்ற சங்கப் பெயர் பயிலுகின்றது. பண்டைக் காலத்தில் சேர, சோழ, பாண்டியர்க்குத் தெய்வமாகச் செல்வி என்கிற தாய்த் தெய்வமே இருந்திருக்க வேண்டும். செல்வம் என்றாலே செழிப்பு என்ற பொருள் தோன்று கின்றது. தாய்த்தெய்வங்கள் செழிப்புத் தெய்வங்களு மாகும். படைப்புச் சக்தி கொண்ட தெய்வங்களாகும்.

திவாகர நிகண்டில் தாய்த்தெய்வங்களாகக் கூறப்படும் பெயர்த் தொகுதிகளில் காடுகாளின் பெயராக மோடி, காரிதாய், கொற்றி, மாரி, சூரி, வடுகி, மூதணங்கு என்ற பெயர்கள் உள்ளன. இப்பெயர்களில் மோடி என்பதன் பொருள் எல்லோரையும் பெற்ற வயிறுடைய தாய் என்பது ஏற்கெனவே விளக்கப்பட்டது. மூதணங்கு என்பது பழையோள் என்ற பெயருடன் ஒத்துள்ளது. அணங்கு என்றாலே வருத்தும் பெண் தெய்வம் என்ற பொருளும், கொற்றவை என்ற பொருளுமுண்டு. மூதணங்கு என்றால் பெண் தெய்வங்களில் மூத்தவள் என்று பொருள். சூடாமணி நிகண்டில் திருமகளுக்குத் தாக்கணங்கு என்ற பெயரும் கூறப்பட்டுள்ளதை இது சார்பாகக் கவனிக்கலாம். காரிதாய், வடுகி என்ற பெயர்கள் ஆராய்தற்குரியன. காரி என்றால் சாத்தன் என்று நிகண்டில் பொருள் கூறப் பட்டுள்ளது. இந்தச் சாத்தன் என்ற தெய்வம் சங்க காலத் திலிருந்த தெய்வமாகும். இந்தச் சாத்தனை முருகனோடு சேர்த்து சிவபெருமானின் பிள்ளையாகச் சைவர்கள் ஆக்கிக் கொண்டதைச் 'சாத்தனை மகனா வைத்தாய்' என்று திருப்பயற்றூர் பதிகத்தில் அப்பர் கூறியிருப்பதிலிருந்து தெரிகின்றது.[18] சாத்தன் என்ற பெயரே 'சாத' என்ற குதிரைக்குரிய பெயரிலிருந்து வந்ததென்று பிரிஸல்ஸ்கி (Prysluski) என்ற அறிஞர் கருதினார். இந்தச் 'சாத' என்ற பெயர் முண்டா மொழியில் காணப்படுவதாகும். ஆதலின் இந்தத் தெய்வம் வடக்கில் வாழ்ந்த ஆஸ்டிரிக் பழங்குடி மக்களுடைய தெய்வம் என்று கருதலாம். வைரவன்

என்ற தெய்வப் பெயரைக் காரி, வடுகக் கடவுள் என்று திவாகர நிகண்டு கூறுவதைக் காணலாம். வடுகக் கடவுளின் தாயை வடுகி என்றது பொருத்தமே. முருகனின் தாயையும் காடுகாள் என்று பண்டைத் தமிழிலக்கியம் கூறுகின்றது. பின்னர் அவளே பார்வதி என்றும் கொண்டனர். ஆனால் சாத்தனுக்குப் பார்வதியைத் தாயாகக் கூறவில்லை. காடுகாளே தாயாகக் கொள்ளப்பட்டாள். இந்தச் சாத்தனுடைய தாய், காரியின் தாய் காடுகாள் என்று கூறப்படுவதால் இந்தத் தாய்த்தெய்வம் வடக்கேயிருந்து, ஆஸ்டிரிக் பழங்குடி மக்களிடமிருந்து தமிழர் பெற்றது என்று கொள்ளலாம். ஆஸ்டிரிக் பழங்குடிகள் தாய்க் கடவுளை 'மாத்ரகா' என்றழைத்தனர். போலினீசிய (Polynesian) மொழியில் மதாரகி என்று அழைக்கப் பட்டாளாம். சப்தமாத்ருகனம் என்று வடமொழியாளர் அழைக்கும் தாய்மார்கள் ஆஸ்டிரிக் மொழிச் சொல்லான 'மாத்ரு'வின் வளர்ச்சியாகக் கருதலாம். ஏனென்றால் இந்த மாத்ருகா என்ற தாய்த்தெய்வத்தையே கார்த்திகை நட்சத்திரங்களாகக் கருதும் நம்பிக்கை இந்தப் பழங்குடி களிடையே உள்ளது. கார்த்திகைப் பெண்களின் மகனாகக் குமரன் கருதப்பட்டதும் இக்கருத்தின் வளர்ச்சியேயாகும். இந்த ஆஸ்டிரிக் குடிகளிடமிருந்து பெற்ற தாய்த்தெய்வ மானதால் 'பழையோள்' என்று கூறினர். பழையர் என்றழைக்கப்படும் சங்க காலக் குடிகள் இந்த ஆஸ்டிரிக் இனத்தாரே என்றும் கருதச் சான்றுகள் உள்ளன. இவரை வேட்டுவராகவும், கள் விற்போராகவும் சங்க நூல்கள் கூறுகின்றன. தமிழில் வரும் மாதர் என்ற சொல் ஆஸ்டிரிக் மொழியிலிருந்து வந்ததாகத் தெரிகின்றது. ஹிட்டைட் (Hittite) என்ற தென் மேற்கு ஆசியாவில் வாழ்ந்த குடியினரின் தலைநகரான போகஸ்கோய் (Boghas Keui) என்ற இடத்தில் கி. மு. 1000 ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே உம்மா என்ற தாய்த்தெய்வச் சிற்பம் அகப்பட்டுள்ளது. இந்தச் சிற்பத்தில் உம்மாவின் மடியில் ஒரு குழந்தை உட்கார்ந்திருப்பது உமாஸ்காந்த மூர்த்தி போலக் காணப் படுகின்றது. இது காரிதாயோடு பொருவில் ஒத்திருப்பதைக்

காணலாம். மேற்கு ஆசியாவிலும், மத்தியதரைக்கரை நாடுகளிலும் காணப்பட்ட தாய்த்தெய்வங்களுடன் அருகில் ஓர் இளம் தெய்வ உருவம் இருந்ததை வரலாற்றாசிரியர்கள் குறிப்பிட்டுள்ளனர்.[14] எகிப்தில் தாய்த்தெய்வமான ஐசிஸ் அருகில் ஹோரஸ் என்ற இளந்தெய்வமும், பூனிக் ஆப்பிரிக்காவில் டானிட் என்ற தாய்த்தெய்வத்தின் அருகில் அவள் மகனும், பொனீசியாவில் அஸ்டரோத் என்பவளுடன் டாம்முஜ் (அடோனிஸ்) என்ற இளைஞனும், கிரீட் தீவில் ரீயுடன் சேயுஸ் என்பவனும், ஆசியா மைனரில் சிபெல் என்பவளுடன் அட்டிஸ் என்பவனும் காணப்படுகின்றார்கள் (In Punic Africa she is Tanit with her son; in Egypt Isis with Horus; In Phonecia, Astaroth with Tammuj (Adonis); in Asia Minor, Cybele with Attis; in Greek Crete Rhea with young Zeus).

ஆகவே காரிதாயும் சாத்தனும், கொற்றவையும், முருகனும் மேற்கு ஆசியாவில் காணப்பட்ட பழங்காலத் தாய்த்தெய்வமும், இளைய மகனும் என்ற கருத்தை ஒத்தே இங்கும் வழங்கின தெய்வங்கள் என்று தெரிகின்றது. தகப்பனில்லாது தாய்த்தெய்வத்துக்கு மகன் இருந்ததைக் கவனிக்க வேண்டும். தாய்த்தெய்வம் தானாகப் பெற்ற மகனாகவே கருதப்பட்டதைக் காணலாம். இன்றும் சில பழங்குடி மக்களிடையே குழந்தை பிறப்பதற்குத் தகப்பன் துணை செய்வதாகக்கருதும் எண்ணம் காணப்படுவதில்லை. ஒரு குழந்தைக்குத் தாயைச் சுட்டிக் காட்டுவரே தவிர தந்தையைச் சுட்டிக்காட்ட மாட்டார்கள். தாய்வழிச் சமுதாயநிலை மாறி, தந்தை வழி ஏற்பட்ட போதுதான் தந்தையையும் சேர்த்துக் கொண்டு தந்தையும், தாயும், மகனும் என்ற கருத்து தோன்றிற்று. அம்மை அப்பன் என்ற தெய்வக் கருத்திலும் அம்மைக்கே முதலிடம்உள்ளது, தாய்த்தெய்வம் தான் பெற்ற மகனையே தழுவி உலகில் உள்ள பல்லுயிர்களையும் பெற்றதாகப் பண்டைக்காலத்தில் கருதினர். இந்த உறவை வேறுவிதமாகச் சொல்கிறது ஒரு திருமந்திரப் பாடல்.

''வாயும் மனமும் கடந்த மனோன்மணி
பேயும் கணமும் பெரிதுடைப் பெண்பிள்ளை
ஆயும் அறிவும் கடந்த அரனுக்குத்
தாயும் மகளும்நல் தாரமும் ஆமே.''

தந்தைவழிச் சமுதாயம் வளர்ந்த காலத்தில் திருமூலர் தன் கணவனான சிவனுக்குத்தாயுமாகவும், தாரமுமாகவும், மகளுமாகவும் இருப்பதாகக் கூறினார். ஆனால் பண்டைக் காலத்தில் மேற்கு ஆசியாவில் தன் மகனுக்குத் தாயாகவும், தாரமாகவும் தாய்த்தெய்வத்தைக் கருதினதைக் கவனிக்க வேண்டும்.

துர்க்கா பூசை செய்யும்போது துர்க்கையின் மண்பொம்மையையும், கலசத்தையும் ஆற்றிலும், குளத்திலும் அமிழ்த்திவிட்டு வரும்போது காரி என்கிற பறவையைப் பார்த்தால் நல்ல சகுனம் என்று கூறுவர். இது காரிதாயின் வழிபாட்டில் தொடர்புடையது. திருமகளுக்கு ஆந்தையும், மூதேவிக்குக் காக்கையும் பறவையாகக் கூறப் பட்டிருப்பது போல காரிதாய்க்குக் காரிப்புள் அடையாளப் பறவையாக இருந்திருக்கலாம். சிலப்பதிகாரத்தில் வேட்டுவ வரியில் வெட்சி மலரைச் சூடி போர் வீரர் நிரை கொள்ளச் செல்லும்போது கொற்றவையும் உடன் செல்வாள் என்றும், காரியெனும் பறவை அப்போது சகுனம் கூறும் என்று சொல்லியிருப்பதால் காரிதாய்க்குக் காரிப் பறவை சின்னமாகக் கருதப்பட்டதின் பொருத்தம் தெரிகின்றது. காடுகாளுக்கு, காடமர் செல்விக்கு வடுகி என்ற பெயர் உள்ளதைக் கவனிக்க வேண்டும். வடுகு என்ற சொல் சங்க காலத்தில் தமிழகத்திற்கு வடக்கேயிருந்த கன்னட நாட்டையும், ஆந்திர நாட்டையும் குறித்து வந்தது. பிற்காலத்தில் தெலுங்கு மொழியைக் குறித்தது. வடக்கேயிருந்த நாடுகளை வடுகு என்று கூறினர். ஆதலின் வடக்கேயிருந்த சவரர், புளிஞர்கள் முதலிய பழங்குடி மக்களிடமிருந்து ஏற்றுக் கொண்ட தாய்த்தெய்வத்தையும் 'வடுகி' என்று அழைத்தனர் எனக் கருதலாம். கன்னட

நாட்டிற்கு அருகில் இருந்த கொண்கான நாட்டில் கானமர் செல்வி கூறப்பட்டதையும் நோக்க வேண்டும். விந்திய மலையில் இருந்த தாய்த்தெய்வத்தைக் 'கவுடவாக' (Gaudhavaha) என்று வாக்பதி எழுதிய எட்டாம் நூற்றாண்டுப் பிராகிருதமொழிக் காவியம் குறிப்பிடுகின்றது. வடக்கிலிருந்த கவுட நாட்டினர் வழிபட்டதையே இது குறிப்பிடுமென்று கூறுவர். மைசூர் மாநிலம் சங்க காலத்தில் எருமை நாடு எனப்பட்டதும், எருமை நாட்டுச் சூரனைக் கொன்றதால் மகிஷாசுரமர்த்தினியென்று துர்க்கையைப் போற்றுவதும் இது சார்பாகக் கவனிக்கத்தக்கது. காடுறைத் தெய்வமாகக் கூறப்படுவதாலும், பழையோள் என்றழைக்கப்படுவதாலும், பழையர் மகளிர் தொழுததை அகநானூறு கூறுவதாலும், சவரர், புளிஞர் தொழுததாகப் பெருங்கதை கூறுவதாலும், விந்தியாவாசினியைப் பதிற்றுப் பத்துக் கூறுவதாலும், காரிதாய், வடுகி என்ற பெயர்கள் வழங்கியிருப்பதாலும் கானமர் செல்வி, காடுகிழாள் என்று தாய்த்தெய்வம் ஆஸ்டிரிக் பழங்குடி மக்களிடமிருந்து தமிழர் ஏற்றுக்கொண்ட தெய்வமென்று கொள்ளவேண்டும்.

காடுறைக் கடவுளை ஆறலைக் கள்வர்களும் தங்களுடைய தெய்வமாகக் கொண்டாடி வந்தனர். மகாபாரதம் விராடபர்வத்தில் ஆற்றலைக் கள்வர்கள் தொழும் தெய்வமென விந்தியாவாசினி சொல்லப்பட்டுள்ளதைக் காணலாம். இந்த ஆறலைக் கள்வர்கள் அதே மகாபாரதத்தில் சவரர், புளிந்தர் என்று அழைக்கப்பட்டுள்ளார்கள். சங்க இலக்கியம் எயினர்களை ஆறலைக் கள்வர் என்றும், பாலை நிலத்தில் வாழ்வோர் என்றும் கூறுகின்றது. இவர்கள் தெய்வம் கொற்றவை என்றும் தெரிகின்றது. கொள்ளை தருவதற்காகக் கொற்றவையை வேட்டுவர்கள் வேண்டியது சிலப்பதிகார வேட்டுவவரியில் கூறப்பட்டுள்ளது. சவரர்களை ஆறலைக் கள்வர் எனப் பெருங்கதை கூறுகின்றது. சங்க இலக்கியத்தில் வரும் எயினர்கள் பழங்குடி மக்களாவர். இன்றும் காளியைத்

தங்கள் குலதெய்வமாகக் கொள்ளைக்காரர்கள் தொழுது வருவதைக் காணலாம். சங்க இலக்கியத்திலும், பிற்காலத் தமிழிலக்கியத்திலும் கொற்றவையும், துர்க்கையும் ஆறலைக் கள்வர்களுக்குக் கொள்ளை தரும் தெய்வங்களாக இருந்ததை காண்கிறோம். ஆனால் வடமொழி இலக்கியத்தில் துர்க்கையை ஆறலைக் கள்வர்களிடமிருந்தும், நீரில் மூழ்கி இறப்பதிலிருந்தும், மற்றும் பல ஆபத்துக்களிலிருந்தும் காப்பவளாகக் கொள்கின்றனர்.[15] துர்க்கை என்ற பெயருக்கு ஆபத்துக்களை நீக்குபவள் என்று வேர்ச்சொற் பொருள் கூறுவர். ஆனால் தமிழிலக்கியத்தில் ஆறலைக் கள்வர்களுக்குக் கொற்றம் தருபவள், வெற்றி தருபவள் என்ற பொருள் இருப்பதைக் காணலாம். பழங்கால வேட்டைத் தெய்வமே பின்னர் இப்படி மாறியிருக்கிறது. ரோமானியரின் கன்னித் தேவதையான டையானா (Diana)வும் வேட்டைத் தெய்வம். இவளைக் கிரேக்க புராணத்தில் ஆர்டிமிஸ் (Artimis) என்றழைப்பர். இவளே ஆற்றுத்துறைகளில் காவல் தெய்வமாவாள். காட்டு விலங்குகளையும், வேட்டுவர்களையும் காப்பவளாகக் கருதப் பட்டாள். வில்லும், அம்பும் கையில் வைத்திருப்பாள். தலையில் பிறை நிலா அணிவாள், இவளே ஆக்டியன் என்பானை மானாக மாற்றி தன்னுடைய வேட்டை நாய்களை அனுப்பித்து எய்து கொன்றாள். இவளையே கற்பின் தெய்வமாக வணங்கினர். தமிழிலக்கியத்தில் வரும் கொற்றவையும் டையானா போன்றவளே. சிலப்பதிகார வேட்டுவ வரியில் இவளை வேட்டுவரின் தெய்வமாகக் கூறியுள்ளனர். இவள் கையில் வாளைத் தாங்கிச் செல்வாள் என்று கூறப்பட்டுள்ளது. தலையில் பிறைநிலா அணிவாள் என்று கூறப்பட்டுள்ளது. மானை ஊர்தியாக உடையாள் என்று கூறப்பட்டுள்ளது. டையானாவுடன் நெருங்கிய ஒப்புமைகளைக் கொற்றவையிடம் காண்கிறோம். தாய்த் தெய்வத்திற்கு வாகனமாக மேற்கு ஆசிய நாகரீகங்களிலும், வடநாட்டிலும் சிங்கத்தைக் கூறியுள்ளதைக் காணலாம். தமிழ்நாட்டில் சிங்கம் இயற்கையில் காணப்படாததால் கலைமானைக் கொண்டனர் போலத் தெரிகின்றது. இன்றும்

தென்னாட்டு மலைகளில் வாழும் பழங்குடி மக்கள் துர்க்கையின் வாகனமாகச் சிங்கத்திற்குப் பதிலாகப் புலியைச் சிற்பத்தில் காட்டுகின்றனர். இனக்குழு மக்களின் வேட்டைக்குக் கொற்றம் தந்தவளான கொற்றவையே பின்னர் வேந்தர்க்கும், வீரர்க்கும் கொற்றம் தருபவளாகக் கொண்டாடப்பட்டாள். ஆதலின் தொடக்கத்தில் தமிழரின் கொற்றவையும், துர்க்கையும் வெவ்வேறு தெய்வங்கள் என்பது தெளிவாகும். பௌத்தர்களின் தாய்த் தெய்வங்களில் ஜங்குலி என்பதும் ஒன்று. ஜங்குலி என்ற பெயர்க்குப் பொருள் காடுறை தெய்வமென்பதே. இந்தத் தெய்வம் காடுறை தெய்வம் என்றும் இதைப் பழங்குடி மக்கள் தொழுது வந்தனர் என்றும் அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். இந்தத் தெய்வத்தைப் பௌத்தர் தங்களுடைய தாய்த் தெய்வமாக்கித் தாராவுடன் இணைத்தனர் என்றும்கூறுவர். இந்த ஜங்குலி தெய்வம் பாம்பு கடித்தவரின் உடலிலிருந்து நஞ்சை நீக்கிக்குணப்படுத்தும் என்ற நம்பிக்கை பௌத்தர்களிடம் இருந்து வந்தது. சிறு வெள்ளரவின் குருளையைக் கொற்றவை நாணாகக் கட்டியிருந்ததைச் சிலப்பதிகாரம் கூறுவதைக் காணலாம். ஆதலின் காடுறை தெய்வம் மிகப் பழமையான பழங்குடி மக்களின் (Pre-historic tribes) தாய்த் தெய்லம் என்பதில் ஐயமில்லை. இதை ஆரியரும், தமிழரும் ஏற்றுக் கொண்டு தங்களுடைய தாய்த்தெய்வமாக மாற்றிக் கொண்டனர். இந்தக் காடுறை தெய்வமான ஜங்குலியும் முதலில் பழங்குடி மக்களான இனக்குழு மக்களின் வேட்டைத் தெய்வமாக இருந்திருக்கும்.

தமிழில் முதல் நிகண்டெனக் கூறப்படும் திவாகர நிகண்டு தாய்த்தெய்வத்தின் பல பெயர்களை மூன்று பாட்டுக்களில் தனியே தொகுத்துக் கூறுவதைக் காணலாம்.

1. காடுகாளின் பெயர்: மோடி, காரிதாய், கொற்றி, மாரி, சூரி, வடுகி, மூதணங்கு என்பதாகும்.

2 காளியின் பெயர்: சூலி, எண்டோளி, தாருக விநாசினி, மாதரி, வீரி, கௌரி, முக்கண்ணி, பைரவி,

குமாரி, சாமுண்டி, சண்டிகை, யோகினி, வேதாளி, யாமளை மாகாளி என்பதாகும்.

3. கொற்றவையின் பெயர்: ஐயை, கார்த்திகை, கௌரி, துர்க்கை சூலி, மகிடற்காய்ந்தாள், நீலி, எண்டோளி, விந்தை, சயமகள், இருங்கலையூர்தி, எழிலரியேறி, மேதித் தலைமிசைவிசயை, அந்தரி, மாலுக்கிளையாள், சக்கராயுதி, பாலைக் கிழத்தி, பண்ணம்பணத்தி, நாரணி, கன்னி, குமரி, பகவதி என்பதாகும். மூன்று வகையாகத் தாய்த்தெய்வங் களின் பெயர்களைத் திவாகர நிகண்டு தொகுத்ததின் காரணம் தெளிவாகத்தெரியவில்லை. ஆயினும்முதலில்கூறப் பட்டுள்ள பெயர்கள் பெரும்பாலும் பழங்குடி மக்களிட மிருந்து ஏற்றுக் கொண்ட காடுறை தெய்வத்தைக் குறிக்கும் என்று கொள்ளலாம். அடுத்து வரும்பெயர்கள் ஆரியர்கள், ஆரியரல்லாதோருடைய தெய்வங்களுடன் கலந்து படைத்துக் கொண்ட காளி முதலிய தாய்த்தெய்வப் பெயர்களாகவும், தாந்திரீக மதத்துப் பெயர்களாகவும் கொள்ளலாம். மூன்றாவது தமிழரின் தாய்த்தெய்வமான கொற்றவையை இந்திய-ஆஸ்டிரிக் தாய்த்தெய்வங்களுடன் இணைத்துக் கூறும் பெயர்களாகக் கருதலாம். சிவனுடனும், விஷ்ணுவுடனும் உறவு கற்பித்து இணைத்துக் கூறின புராணப் பெயர்கள் உள்ளன. இதில் விந்தை என்று விந்தியமலைக் காடுறை தெய்வம் கூறப்பட்டுள்ளது. இது ஆரியர்கள் ஏற்றுக் கொண்ட தெய்வம். இது ஆரிய தெய்வமென்று கருதப்பட்டு துர்க்கையுடன் இணைக்கப் பட்டது. வடமொழியில் உள்ள ஸ்கந்த புராணமும் பவிஷ்ய புராணமும் துர்க்கையின் வழிபாட்டை மூன்று வகையாகப் பிரித்துக் காட்டுகின்றன. தாமசம், ராஜசம், சாத்வீகம் என்ற மூன்று வகை வழிபாடு கூறப்பட்டுள்ளன. மதுவும், மாமிசமும் படைத்துத் தொழுவது தாமசம் என்றும், பலி கொடுத்து வேட்பது ராஜசம் என்றும் மந்திரசெபத்தோடு வழிபடுவது சாத்வீகம் என்றும் கூறியுள்ளன. மதுவையும், மாமிசத்தையும், சவரர், புளிந்தர் கொடுத்து வழிபட்டதாகவும், சிறு தெய்வங்களுடன்

துர்க்கையை இணைத்ததால் வந்த வழிபாடு இது என்றும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. திவாகர நிகண்டு தொகுத்த மூவகைத் தாய்த்தெய்வ பெயர்கள் பெருமளவு ஸ்கந்த, பவிஷ்ய புராணங்கள் கூறும் மூன்று பிரிவுகளுடன் ஒத்திருப்பதைக் காண்கிறோம். திவாகர நிகண்டு முதலில் கூறிய பெயர்கள் பழங்குடி மக்களின் தாய்த்தெய்வப் பெயர்கள் என்று தெளிவாகவும், உறுதியாகவும் கூறலாம். கொற்றவை பழந்தமிழரின் வெற்றித் தெய்வம் என்பது தெரிந்ததே. கொற்றம் தருபவள் எனப்பட்டாள். கொற்றி என்ற பெயரும் இந்தப் பொருளையே தரும் என்று கொள்ள லாம். சிலப்பதிகாரத்திலும், பெருங்கதையிலும் கொற்றவை வேடர்களுக்கும், எயினர்களுக்கும் வெற்றி தரும் வேட்டைத் தெய்வமாகவும், மன்னர்களுக்கு வெற்றியை அளிக்கும் போர்த் தெய்வமாகவும் கூறப்பட்டுள்ளதைக் காணலாம். 'வெற்றிவேல் போர்க்கொற்றவை' என்று திருமுருகாற்றுப்படை கூறும். இடைக்காலத்தில் பரணிப் பாட்டு காடுகெழு செல்விக்குப் பரணி நாளில் கூழும் துணங்கையும் கொடுத்து வழிபடுவதற்காகப் பாடப்பட்ட தாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்தப் பாட்டு போரில் வெற்றி பெற்றதைக் கொண்டாடப் பாடப்பட்ட பாட்டாகும். கலிங்கத்துப்பரணி அத்தகையதொரு பாட்டாகும். இத் தகைய வெற்றிதரும் தாய்த்தெய்வம் பழங்கால எகிப்து, கிரேக்கம், உரோம நாடுகளிலும் இருந்துள்ளன. வெற்றி யைத் தருபவள் என்ற கருத்து வடமொழிப் பெயர்களிலும் உள்ளது. துர்க்கை பூஜை காலத்தில் ஆகாயத்தில் பார்க்கும் காலபுருஷ நட்சத்திரக் கூட்டங்களுக்கு அதிதேவதை ருத்ரனென்றும் அவனுடைய பெண் அம்சம் ருத்ராயினியான துர்க்கையென்றும் கூறுவர். அந்தச் சமயத்தில் மானினைத் துரத்தும் வேட்டுவனைப் போல காலபுருஷ நட்சத்திரக் கூட்டங்களின் உருவம் காணப்படும் என்றும் கூறுவர் சிலப்பதிகாரத்திலும், பல்லவர் சிற்பத்தி லும் துர்க்கையின் ஊர்தியாக கலைமானைக் காட்டி யிருப்பது இந்த நட்சத்திரக் கூட்டத்தைச் சூலத்தால் குத்தப்பட்ட எருமையாகக் கொண்டு வேதாங்க ஜியோதி

டத்தில் கூறினர். அதன் காரணமாகவே மகிஷாசுரமர்த்தினி யாகக் கொண்டனர் என்றும், அத்துடன் சிங்கத்தை வாகனமாகக் கொண்டனர் என்றும் கருதலாம். பழங்குடி மக்கள் கலைமானை வேட்டையாடுவதில் விருப்பமுள்ளவர் களாதலால் அந்த வேட்டையில் வெற்றி தரும் கொற்ற வைக்குக் கலைமானையே வாகனமாகக் கற்பித்துக் கொண்டனர் என்றும் கொள்ளலாம். இக்கற்பனைக்கு வானத்தில் தோன்றிய நட்சத்திரக் கூட்ட உருவமும் உதவி யிருக்கலாம். நட்சத்திரங்களின் தோற்றத்திற்குக் கதை கற்பிப்பது பழங்குடி மக்களின் மரபாகும். அருந்ததியாகவும், அகத்தியனாகவும், துருவனாகவும் தெய்வங்களின் பெயரால் நட்சத்திரங்களை அழைப்பதை இது சார்பாகக் கவனித்துப் பார்க்கவேண்டும்.

பழந்தமிழர் தொழுத கொற்றவை அயிரை மலையில் இருந்ததாக விந்தியமலை துர்க்கையைக் குறிப்பிட்ட பதிற்றுப்பத்து கூறியுள்ளது. இந்தக் கொற்றவை சேரர்க் குரிய குலதெய்வமாகப் போற்றப்பட்டுள்ளது.

"நிறம்படு குருதி புறம்படி னல்லது
மடையெதிர் கொள்ளா வஞ்சுவருமரபிற்
கடவுளயிரை நிலைஇக்"

—பதிற்றுப்பத்து, 79:16-18.

அயிரை மலையில் இருந்த கொற்றவை வீரர்களுடைய உயிர் நிலையில் இருந்து வந்த இரத்தம் பலியாக அளிக்கப் பட்டாலல்லாது நிவேதனத்தை ஏற்றுக் கொள்ளாது என்று பதிற்றுப்பத்து கூறுவதைக் காணலாம். பகைவரது இரத்தத்தைக் கலந்த சோற்றுப் பிண்டங்களால் இந்தக் கொற்றவையை வழிபட்டது கூறப்பட்டுள்ளது. இத்தகைய பயங்கரமான கொற்றவை, துர்க்கை அயிரை மலையில் இருந்ததைச் சங்க நூலான பதிற்றுப்பத்து குறிப்பிட் டுள்ளது. ஒன்பதாம் நூற்றாண்டில் விஜயாலயச் சோழனின் குலதெய்வமான நிதம்பசூதனிக்குக் கோயில் கட்டியதைக் கல்வெட்டு கூறும். இந்த நிதம்பசூதனியும் பழையோ ளாகிய கொற்றவையே. நிதம்பம் என்றால் பெண்ணின்

புட்டத்தையும், பெண்ணுறுப்பையும் குறிக்கும்.[16] கி. மு. ஏழு, எட்டாம் நூற்றாண்டினதாகக் கருதப்படும் லவுரியா தாய்த்தெய்வச் சிற்பத்தில் பெரிய மார்புகளும் பெண்ணுறுப்பும் சித்திரிக்கப்பட்டிருப்பதை மேற்கு ஆசிய பழங்காலத்து தாய்த்தெய்வச் சிற்பங்களோடு அறிஞர்கள் ஒப்பிட்டுக் காட்டியுள்ளனர். மௌரியருக்கு முந்திய சில சிற்பங்களிலும் பெண்ணுறுப்பைப் பெரிதாகக் காட்டியுள்ளனர். சங்க காலத்திலும் பெண்களின் அல்குலை அளவு கடந்து பெரிதெனக் கூறுவது ஒரு மரபாக இருப்பதைக் காணலாம். இக்காலத்தில் இத்தகைய கற்பனையைத் தவறாகக் கருதுகிறோம். ஆனால் பண்டைக் காலத்தில் செழிப்பையும், படைப்புச் சக்தியையும் குறிக்க அல்குலைப் பெரிதெனக் கூறுவதும், சிற்பங்களில் காட்டுவதும் மரபாக இருந்தன என்பதைக் கவனிக்க வேண்டும். பெரிய பெண்ணுறுப்பை உடைய தாய்த்தெய்வமே பிற்காலத்தில் நிதம்ப சூதனி என்ற பெயரில் சோழர் குலதெய்வமாகத் தொழப்பட்டது. இந்தக் கொற்றவையே எல்லா சக்திகளுக்கும் மூலமான சக்தி என்றும், அரசர்களுக்கு வீரத்தையும், வெற்றியையும், அரசப் பதவியையும் தருபவள் என்று கருதினர். 'அபயன் உதித்த குலத்து, உபயகுலத்து முதல் திருமதி' என்று சயங்கொண்டாரால் கலிங்கத்துப் பரணியில் இந்தத்தேவி போற்றப்பெற்றாள். இவள் இராஜ ராஜேஸ்வரி என்றும் அழைக்கப்பட்டாள். இராஜராஜ சோழன் இந்த கொற்றவையின் பெயரைத் தரித்தவன் என்று கருதலாம். சோழரின் இராஜராஜேஸ்வரியைப் போலவே பாண்டியரும் தங்களுடைய மீனாட்சியைத் தாய்த் தெய்வமாக மதித்தனர். மீனாட்சியைப் பாண்டிய அரசைத் தோற்றின தலைவி என்று கருதினர். பாண்டிய வம்சமே மீனாட்சியிலிருந்து துவங்கியதாகக் கருதினர். மதுரைக் கோயிலிலுள்ள ஓவியத்தில் அங்கயற்கண்ணியான மீனாட்சியை வணங்கி செங்கோலைத் தேவியிடமிருந்து திருமலை நாயக்கர் பெற்றதாக காட்டப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம். பாண்டியர்களுக்குப் பின்வந்த நாயக்கர்கள்

கூடமீனாட்சிக்கே பாண்டிய அரசாட்சி உரியதென்று கருதி அவளிடமிருந்து ஆட்சியை பெறுவதுபோல சடங்குகள் செய்து காட்டினார். இந்த மீனாட்சியையே மெகஸ்தனீஸ் குறித்திருப்பதை முன்னரே குறிப்பிட்டோம். மீனாட்சி என்ற பெயரிலும், ஐதீகத்திலும் அவள் ஒரு தாய்த்தெய்வ மென்பது தெளிவாகத் தெரிகின்றது. வரலாற்றுக் காலத் திற்கு முந்தின கதைகளில் சக்தி, வீரியம் ஆகியவற்றிற்கு அடையாளமாக மீனைக் கருதினர். தாய்த் தெய்வத்திற்கு மது, மாமிசம், மச்சம் படைப்பது வழக்கமாக சாக்த மதத்தில் கருதப்படுகின்றது. இராஜராஜசோழன் காலத்தில் பெருவுடையார்க் கோயிலை கட்ட உதவியவராகக் கூறப் படும் கருவூர்த் தேவர் ஒரு சித்தர் என்று கூறுவர். இவரைப் பற்றி கூறும் கதையில் மீன் மழை பொழியச் செய்தது, மது மாமிசத்தை வரவழைத்தது ஆகியவை அக்காலத்திலேயே சாக்த மதப் பழக்கங்கள் தமிழ் நாட்டிலும் இருந்ததைக் காட்டுகின்றன. ஒட்டக்கூத்தரே இந்த சாக்த மதத்தைத் தழுவியவர் என்று கருத இடமுண்டு. பத்தாம் நூற்றாண்டில் வாமத்தொழிலாளர் என்று திருவாலி அமுதனார் குறிப்பிட்ட சாக்த மதத்தார் சிதம்பரத்திலும் இருந்தனர். மீனைச் செழிப்புக்குரியதாகப் பண்டைக் காலத்தில் கருதினர். நாடு செழிப்படைய சங்கொடு நண்டு, இறால், வாளைமீன் ஆகியவைகளை வையையாற்று நீரில் வித்தாகப் போட்டு விளைக, பொழிக என்று மக்கள் கூவினர் என்று பரிபாடல் (10:85-86) கூறுவதைக் கவனிக்க வேண்டும். தமிழ் நாட்டிலும் மீனைச் செழிப்புக்குரிய தொன்றாகக் கருதினர். ஆப்ரோடைட் என்ற தாய்த் தெய்வம் மீனுருவினளாகவும், செழிப்புத் தெய்வமாகவும் கருதப்பட்டாள் மீனுக்கும், தாய்த்தெய்வத்திற்கும் வெகு நெருக்கமான தொடர்பு பண்டைக் காலத்தில் இருந்ததாகக் கூறுவர். இத்தகைய தொடர்பையே மீனாட்சி என்ற தாய்த் தெய்வக் கருத்திலும் காண்கிறோம். மீனாட்சி தெய் வத்தைப் பற்றி கூறும் தத்துவார்த்தக் கதையிலும் செழிப்புத் தெய்வக் கருத்தையே காணலாம். மீன் தன் கண்பார்வையின் ஆற்றலினால் நீரில் கிடக்கும் தன்

சினைகளைப் பொரிக்க வைத்து வெளிப்படச் செய்து பாது காப்பதுபோல தனது அருள் நிறைந்த கண்பார்வையினால் அங்கயற்கண்ணி உலகில் உள்ள உயிர்களைப் பாதுகாக் கின்றாள் என்று கூறுவர். இந்தக்கற்பனையிலும்சொக்கேசர் வலை போட்டு மீன் பிடித்தார் என்று வரும் திருவிளை யாடல் புராணக் கதையிலும் மீனாட்சி தெய்வத்துடன் மீனுக்குள்ள நெருங்கிய தொடர்பு காணப்படுகின்றது. ஆதலின் மீனாட்சி என்ற தாய்த்தெய்வம் செழிப்புக் குரியதான மீனுடன் தொடர்புபடுத்தப்பட்ட தாய்த்தெய்வ மென்பது விளங்கும். பின்னர் மீனைப் போன்ற கண்ணை உடையாள் என்று கூறலாயினர். மெகஸ்தனீஸ் காலத் திற்குப் பிறகு இந்தத் தெய்வம் மறக்கப்பட்டதால் பின்னர் கடம்பவன வாசினியாகக் கருதப்பட்டாள். இவளே பின்னர் பாண்டிய அரசாட்சிக்குரிய தெய்வமாக நாயக்கர் காலம் வரை கருதப்பட்டாள். கொற்றவையும், கானமர் செல்வியும் தோன்றிய வகையில் வெவ்வேறு தாய்த்தெய்வங்கள் என்பதை அறியவேண்டும். ஆனால் பிற்காலத்தில் இரண் டிற்கும் துர்க்கையென்றே பொருள் கூறினர். கொற்றவை என்ற தெய்வம் மேற்கு ஆசியாவில் இருந்து வந்த தெய்வ மாகக் கருத இடமிருக்கின்றது.[17] பலுச்சிஸ்தானத்தில் உள்ள ஹிங்லாஜ் என்ற ஊரில் உள்ள தாந்திர தாய்த்தெய்வ பீடத்தில் வழிபடப்படும் தாய்த்தெய்வத்திற்குக்கொட்டரி, கொட்டவி, கொட்டரீசா என்ற பெயர்கள் வழங்குகின்றன. இப்பெயர்கள் தமிழில் உள்ள கொற்றவைப் பெயரே என்று தெரிகின்றது: கொற்றவை என்ற பெயரே வடமொழியில் கொட்டவி ஆகியதை அறிஞர்கள் குறிப்பிட்டுள்ளனர். இந்தத் தெய்வத்தையே பீ பிநானி, மரிநானி என்ற பெயரில் இன்றும் தொழுவதைக் காணலாம். குஷானர் களின் காசுகளில் நானா என்ற தாய்த்தெய்வம் இருப்பதால்' இதே தெய்வத்தைக்குஷானர்கள் காலத்திலும் வணங்கினர் என்பது தெரிகின்றது. ஆகவே குஷானர் வணங்கிய நானா தெய்வமும், கொட்டவி எனப்படும் தமிழ் இலக்கியத் தெய்வமான கொற்றவையும் ஒன்றே என்று கருதலாம்.

நானா என்பது தமிழில் 'அன்னை ஆகின்றது. பலுச்சிஸ் தானத்தில் திராவிட மொழியான பிராஹுஇங்ய் வழங்கு வதால் திராவிடர் மேற்கு ஆசியாவிலிருந்து வந்தவர் என்று பல அறிஞர்கள் கூறியுள்ளனர். தாய்த்தெய்வ வழிபாட்டி லும் இந்தக் கருத்து உறுதியாகின்றது. மகாபாரதத்தில் சவரர்களின் தாய்த்தெய்வ வெற்றி விழாவாக 'விஜயா உற்சவம்' கூறப்பட்டுள்ளது. விஜயாவும், கொற்றவையும் வெற்றி தருவதில் ஒரே வகையான தெய்வங்களாகும்.

சிந்துநதி நாகரிகத்தில் தாய்த்தெய்வங்களின் உருவைக் காட்டும் சிறிய பொம்மைகள் அகப்பட்டுள்ளன. அவை சுடுமண் பொம்மைகள். இந்தத் தாய்த்தெய்வ சிற்பங்கள் பெரியவையாக இல்லாததற்குக் கோசாம்பி ஒரு காரணத் தைக் கூறியுள்ளார். தாய்த்தெய்வமாக ஒரு பெண்ணே கோலம் பூண்டு சடங்குகள் செய்ததால் பெரிய உருவில் தாய்த்தெய்வ சிற்பங்கள் தேவைப்படவில்லை என்று எழுதி யுள்ளார். சிலப்பதிகாரத்தில் இதே முறையில் வேட்டுவரின் சிறுமியே தாய்தெய்வமாகக் கோலம் புனைந்து தேவராட்டி யாகச் சடங்கு செய்வதைக் கவனிக்க வேண்டும்.[18] குமரிப் பெண்ணைத் தேவராட்டியாக ஏற்படுத்தித் தொழும் வழக்கம் சுவரர் முதலிய பழங்குடி மக்களிடம் காணப்படுவதை வெரியர் எல்வின் என்ற அறிஞர் எழுதிய நூல்களிலிருந்து தெரிந்து கொள்ளலாம். இந்த வழக்கம் மிகப் பழைய மரபாக வந்ததென்று தெரிகின்றது. 'முதுகுடிப் பிறந்த முதிராச் செல்வியை மதிமுடிக்களித்த மகட்பாற் காஞ்சி' என்று சிலப்பதிகாரம் கூறும் வழக்கம் சவரர்களிடையே காணப்படுவதால் இதுவும் ஆஸ்டிரிக் குடிகளிடமிருந்து பெறப்பட்டதாகக் கருதலாம். முதிராச் செல்வியைக் கிழுலகில் ஓர் ஆவிக்குக் கொடுப்பதும், அவளே தேவராட்டி யாக மாறுவதும் சவரர்களிடையே உள்ளது. வெறி, விறல், மிறல் என்ற சொற்கள் தெய்வமேறி ஆடுதலைக் குறிக்கும். இச்சொற்களின் மூல ஒலியான 'றா' ஆஸ்டிரிக் மொழியில் இதே பொருளில் வழங்குகின்றது. இந்த ஆஸ்டிரிக் இனத் தவரான பழங்குடி மக்களையே முதுகுடி, பழையர் என்று

தமிழிலக்கியம் அழைக்கின்றது. இந்தக் குமரிகளைத் தொழும் வழக்கம் இன்றும் நேபாள நாட்டில் இருக்கின்றது. இந்திர விழாவில் நேபாள அரசர் குமாரிகர் என்ற இடத்தில் உள்ள குமாரியைத் தொழுவது வழக்கமாகும். இந்தக் குமாரியைச் சிறுவயதிலேயே தேர்ந்தெடுத்துத் தொழுவது வழக்கமாகும். அவள் வளர்ந்த பிறகு வேறொரு குமாரியைத் தெரிந்தெடுத்து குமரித் தெய்வமாக வணங்குவர். இந்த வழிபாடு நேபாளத்தில் இன்றும் நடைபெறுகின்றது.

திவாகர நிகண்டில் மூதற்தொகுதிப் பெயர்களில் வரும் சூரி என்பது 'சூர்' என்ற அச்சந்தரும் தெய்வத்தின் பெயராகக் கொள்ளலாம். சூரரமகளிர் சங்க நூல்களில் கூறப்பட்டுள்ளனர். மாரி என்ற தெய்வம் அம்மைநோயை உண்டுபண்ணுபவள், மழையைத் தருபவள் என்ற கருத்து இந்தியா முழுவதும் நிலவி வருகின்றது. பலுச்சிஸ்தானத்தில்கூட இந்தத் தெய்வத்தை நாநீ மாரி நாநீ என்று அழைக்கின்றனர். இத்தெய்வத்திற்கு ஒரு யாத்திரையும் நடக்கின்றது. இத்தெய்வம் நன்மையும் தருவாள், துன்பமும் தருவாள். மாரியம்மன் என்ற தெய்வமாக இப்பொழுது எங்கும் வணங்கப்படுகின்றாள். இரண்டாவது தொகுதியில் வரும் பெயர்களான யாமளை, யோகினி, பைரவி போன்ற பெயர்கள் தாந்திரீக மதத்தில் சிறப்பானவையாகும். இந்து மதம் வளர்ந்தபோது தோன்றிய நூலே ஒட்டக்கூத்தர் இயற்றிய தக்கயாகப் பரணியாகும். தேவியின் வணக்கமே இதில் மிகவும் சிறப்புப் படுத்தப்படுகின்றது. மூன்றாவது தொகுதியில் காணப்படும் பெயர்களில் இந்து மதத்திலும், சைன மதத்திலும், தாந்திரீக மதத்திலும் உள்ள தாய்த் தெய்வப் பெயர்களுக்கு இணையாகக் கொற்றவை கருதப்பட்ட கருத்தையே காணலாம். மற்றும் கொற்றவையே கன்னித்தெய்வம் என்றும் கருதப்பட்டதும் தெரிகின்றது. இப்பெயர்களில் சப்தமாதர்களின் பெயர்கள் முழுவதும் கூறப்படாமை கவனிக்கத் தக்கதாகும். பிற்கால நிகண்டுகள் மூன்று தொகுதிப் பெயர்களையும் இரண்டு தொகுதியாகவும் ஒன்றாகவும் சேர்த்திருப்பதைக்காணலாம்.

தாய்த்தெய்வ வணக்கத்தில் பாவை நோன்பு என்பது ஒன்றாகும். பாவை என்பது கன்னித்தாய்த் தெய்வம் என்று தெரிகின்றது. இது கன்னியர்கள் தொழும் தெய்வம், கார்த்தியாயினி விரதம் இருப்பதையே பாவை நோன்பு என்று வைணவர் கூறுவர். கார்த்தியாயினியைத் துர்க்கையாக, தாய்த் தெய்வமாக மகாபாரதம் கூறுகின்றது. மகிஷாசுரனுடைய தொந்திரவுகளைத் தாங்க முடியாத தேவர்கள் கொண்ட கோபாக்கினிலிருந்து பிறந்து காத்யாயன முனிவரால் வளர்க்கப்பட்டவளே கார்த்தியாயினி என்று மார்க்கண்டேய புராணம் கூறும். ஆனால் காத்யா(Katya) என்ற பழங்குடிகளின் தாய்த் தெய்வமாயிருந்தால் காத்யாயினி என்று பெயர் பெற்றதாக அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். ஆதலின் கார்த்தியாயினியும் பழங்குடி மக்களின் தாய்த் தெய்வமேயாகும். விந்தியாவாசினியையும் கார்த்தியாயினியையும் சேர்த்துக் கருதின போது வைணவர்களால் கார்த்தியாயினி தாய்த்தெய்வம் போற்றப் பட்டது. விந்தியாவாசினியை நந்தகோபனுடனும், யசோதையுடனும் தொடர்புபடுத்தியதால் கார்த்தியாயினியை வைணவர் தாய்த்தெய்வமாகப் போற்றினர் என்று தெரிகின்றது. பாகவதத்தில் நந்தகோபனின் மகனை நாயகனாகப் பெற நோன்பிருந்ததாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்தப் பாவைநோன்பு சங்க காலத்திலேயே இருந்திருந்தது என்பது தெரிகின்றது. பாவை என்பது முதலில் குமரித் தெய்வம் அல்லது கன்னித்தெய்வத்தைக் குறித்து வழங்கியிருக்கலாம். பாவைக்கு நோன்பு இருப்பது போல குமரித் தெய்வத்துக்கு நோன்பு இருந்து துறை மூழ்கியதாகப் பெரிப்ளூஸ் கி. பி. முதல் நூற்றாண்டிலேயே சொல்லியிருப்பது ஏற்கனவே குறிப்பிடப்பட்டதாகும். அகநானூற்றில் சுவர்ப்பாவைக்குப் பலியிட்டு வழிபட்டது கூறப்பட்டுள்ளது.

> "தாழிய மலர்பல வணியா கேழ்கொளக்
> காழ்புனைந் தியற்றிய வனப்பமை நோன்சுவர்ப்
> பாவையும் பலியெறப் பெறாஅ நோய் பொர"
>
> —அகம். 369.

அழகிய முத்துவடம் புனைந்து செய்த அழகு அமைந்த வலிய சுவரின் கண்ணுள்ள பாவைக்குப் பலி கொடுத்தல் கூறப் பட்டுள்ளது. பாவை என்ற சொல்லும் தாய்த்தெய்வத்தைக் குறிக்கும். பாவை என்றாலே குமரி என்ற பொருளுண்டு. பிற்காலத்தில் பூதமாதாவிற்கு முத்துமாலை அணிவது முக்கியமாகக் கருதப்பட்டது. முத்தம்மன், முத்தாலம்மன் என்ற தாய்த் தெய்வங்களின் பெயர்கள் முத்தை அணிந்த தால் வந்தவை. கடற்சோழிகளை மாலையாக அணிவதும் தாய்த்தெய்வ வணக்கத்தில் காணப்பட்டதைக் குறிப் பிட்டுள்ளோம். கிரேக்க, உரோம நாட்டு தாய்த்தெய்வத் திற்குக் கிளிஞ்சலைச் சின்னமாகக் கொள்ளும் வழக்கம் காணப்படுகின்றது. திருமகளின் உருவில் கிளிஞ்சலையும், ஆந்தையையும் சேர்த்துக்காட்டுவது இன்றும் வங்காளத் தில் காணப்படுகின்றது. வடமேற்கு இந்தியாவில் அரப்பா நாகரிகத்திற்கு முற்பட்டதாகக் கருதப்படும் குள்ளி அகழ்வில் கண்டுபிடித்த நாகரிகத்தில் (Kulli culture) தாய்த்தெய்வ மண்பொம்மைகள் அகப்பட்டன. இந்தத் தாய்த்தெய்வத்தின் தலையில் சோழிகளை அணியாகவும், கையில் நிறைய சங்குவளைகளையும் கண்டனர். இவை களைச் செழிப்புக் குறிகளென்று கருதுவதற்குத் தக்க சான்றுதலை அறிஞர்கள் கூறியுள்ளனர். சங்குகளை செழிப்புக் குறியாகப் பரிபாடல் கூறியதைக் கவனித்தோம். தெய்வங்களுக்கு வலம்புரிச் சங்கால் அபிஷேகம் நடத்துவதும் இதிலிருந்து எழுந்ததேயாகும். சங்ககாலத்தில் சங்கு வளையல் களை மணமானதற்கு அறிகுறியாகத் தமிழ் மகளிர் அணிந்தது செழிப்பும், படைப்பும் ஆகிய சக்திகளைத் தருவ தற்காகவேயாகும். இன்றும் வங்காளத்தில் இந்தப் பழக்கம் உள்ளது. காஞ்சியில் இருந்த காமாட்சி என்ற தாய்த்தெய் வத்தைக் 'கச்சிவளைக் கைச்சி' என்று, சங்கு வளையல்களை அணிந்தவள் என்று ஒரு பழம்பாடல் கூறியுள்ளது. 'கையார் வளைக்கை காடுகாள்' என்று தேவாரத்தில் காடுகாளுக்குக் கை நிறைய சங்குவளையல்கள் இருப்பதாகக்கூறப்பட்டுள்ளது. ஓர் அகநானூற்றுப் பாடலின் (201) கொற்கைத் துறையில் இருந்த கடல்கெழு செல்வியைப் பழையர்

மகளிர் முத்தையும், வலம்புரிச் சங்கையும் சொரிந்து தழையணி உடுத்தித் தொழுதனர் என்று கூறப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம். ஆதலின் சங்க காலத்திலேயே தாய்த் தெய்வத்திற்கு சங்கும் முத்தும் முக்கியமாகக் கருதப்பட்டன. சங்கும், முத்தும் செழிப்பைக் குறிப்பனவாகும். சுவரில் இருக்கும் பாவையைத் தொழும் வழக்கம் இன்றும் மலையாள நாட்டில் காணலாம். ஒவ்வொரு வீட்டிலும் மச்சிலம்மா என்ற தாய்த் தெய்வம் மேற்குச் சுவரில் இருப்பதாகக் கருதுவர். அதற்காகச் சுவரில் ஒரு மாடம் இருக்கும். அந்தத் தெய்வத்தை மூத்தச்சி (மூத்த தாய்), சீபோதி (ஸ்ரீபகவதி) என்றும் அழைப்பர். கன்னியாகுமரி தெய்வத்தை கன்னியாகுமரி பகவதி என்று தொழும் வழக்கமும் மலையாள நாட்டில் இன்றும் உள்ளது.

பாவைகளைப் பைஞ்சாய் கோரையினாலும், மண்ணாலும், வண்டலாலும் செய்து வழிபடுவது சங்க காலத்திலேயே இருந்த வழக்கமென்று தெரிகின்றது. சங்க நூல்களில் கூறப்படும் பாவைகள் எல்லாம் மகளிர் விளையாட்டுக்குரிய பொம்மைகள் என்று கூறுவது தவறு. தெற்றிப் பாவை என்பது விளையாட்டுப் பாவையாக இருக்கலாம். பைஞ்சாய்ப் பாவைகள் விளையாட்டுக்காகவும், வழிபாட்டுக்காகவும் செய்யப்பட்டன என்று தெரிகின்றது. சங்க நூல்களில் மகளிர் பைஞ்சாய் என்ற கோரைப்புல்லைக் கொண்டு பாவை செய்து விளையாடுவதைப் பல பாடல்கள் கூறுகின்றன. இந்தப் பைஞ்சாய்ப்பாவை தாய்த்தெய்வமான கன்னித் தெய்வத்தின் உருவமென்று கொள்ளலாம். இன்று கோரைப் புல்லில் தெய்வப்பாவை செய்யும் வழக்கத்தைக் தமிழ் நாட்டில் காணமுடியவில்லை. ஆனால் இத்தகைய தெய்வப்பாவைகளை கோரைப்புல்லில் இன்றும் பீகார் மாநிலத்தில் வடக்குப் பக்கத்தில் மைதிலிப் பிராமணப் பெண்கள் செய்து வருகிறார்கள். இதைத் தாய்த் தெய்வமாகவும் லட்சுமியாகவும் கருதுன்கிறார்கள். பாவை நோன்பு இருந்து தைத்திங்களில் நீர்த் துறையில் மூழ்கும் வழக்கத்தை நற்றிணை 22ஆம் பாடல் குறிப்பிட்டுள்ளது.

இந்த நோன்பு சங்க காலத்தில் தை மாதத்தில் நிகழ்ந்தது. ஆனால் இன்று மார்கழி மாதத்தில் நடக்கின்றது. இந்தத் தாய்த்தெய்வ நோன்பான பாவை நோன்பைச் சுற்றி பிற்காலத்தில் எழுந்த நம்பிக்கைகள், பழக்கவழக்கங்கள், சடங்குகள் ஆகியவைகளைச் சைவர்களின் திருவெம்பாவையிலும், வைணவர்களின் திருப்பாவையிலும் காண்கிறோம். பாவை நோன்பு நோற்றால் மகளிர் சிறந்த கணவரைப் பெறுவர், மழை பெய்யும், நாடு செழிப்பாகும் என்ற நம்பிக்கைகள் தாய்தெய்வ வணக்கம், செழிப்புத் தெய்வ வழிபாடு ஆகியவைகளின் அடிப்படையில் தோன்றியவையே. பாவை நோன்பு முதலில் செழிப்புத் தெய்வ வணக்கமாகவே இருந்தது. பரிபாடலில் மகளிர் 'தாயருகே நின்று தவத்தை நீராடுதல்' என்று கூறப்பட்டிருப்பதால் தாய்த் தெய்வத்தை அருகில் வைத்து நீராடியது விளங்குகின்றது. வியனிலம் வெம்பாததாக இருக்கவே அம்பா ஆடினர் என்று பரிபாடல் கூறுகின்றது. அம்பா என்பதற்குத் தாய் என்றும் பொருள் கூறப்பட்டது. அம்பாவையோடு ஆடினதையே அம்பாவாடல் என்றனர். இந்த வழிபாட்டில் பண்டைக் காலத்தில் கண்ணனுக்கு தொடர்பிருக்கவில்லை. ஆனால் ஆழ்வார்கள் காலத்தில் கண்ணனுக்கும் தொடர்பு படுத்தித் திருப்பாவை பாடப்பட்டது. பாவை நோன்பைச் சைவர்கள் முதலில் தங்களுடைய வழிபாட்டில் சேர்த்தனர் என்று கருத வேண்டும்.

> ''நான்மறை முதுநூல் முக்கட் செல்வ
> னால முற்றங் கவின் பெறத் தைஇய
> பொய்கை சூழ்ந்த பொழின்மனை மகளிர்
> கைசெய் பாவைத் துறைக் கணிறுக்கும்''
>
> —அகம். 181.

சங்க காலத்திலேயே மகளிர் தங்கள் கையால் செய்த பாவைகளைப் பொய்கைத் துறையில் போட்டனர் என்று அகநானூற்றுப் பாடல் 181 கூறுகின்றது. இந்த அகநானூற்றுப் பாடலில் சிவனின் ஆலமுற்றத்துப் பொய் கையைச் சூழ்ந்த பொழிலின் குளத்துறையில் மகளிர்

பாவையை வைத்துத் தொழுதனர் என்று சொல்லியிருப்பதால் சங்க காலத்திலேயே பாவை நோன்பு இருந்தது என்பது தெளிவாகின்றது. இன்றும் துர்க்கா பூசை விழாவில் வங்காளிகள் காளி, லட்சுமி முதலிய தேவிகளின் பாவைகளை ஆற்றில் போடுவதைக் காணலாம். பிற்காலத்தில்தான் தைநீராடலும், பாவை நோன்பும் சமயச் சார்புப் படுத்தப்பட்டன என்று வையாபுரிப்பிள்ளை கூறியது சரியன்று. தைத் திங்களில் மகளிர், விளையாட்டுப் பாவையை நீர்த்துறையில் இட்டு குரவைக் கூத்து ஆடுவர் என்று அகநானூறு (269) கூறுகின்றது. அந்தப் பாவை நோன்பும் சிவபெருமானுடன் தொடர்பு பெற்றது என்பதை ஆலமுற்றத்துப் பொய்கைத் துறையில் பாவைகள் வைக்கப் பட்டன என்று சொல்லப்பட்டதிலிருந்து தெரிகின்றது. 'கவின் பெறத்தைஇய கைசெய் பாவை' என்று அகநானூற்றுப் பாடல் கூறுகின்றது. 'வல்லோன் தைஇய வரிபுனை பாவை முருகு இயன்றான் உருவினையாயின்' என்று மதுரைக்காஞ்சி கூறுகின்றது (வரி 723—724) வல்லோனால் சித்திரத்தால் பின்னப்பட்டு எழுதிக் கைசெய்த பாவையிடத்தே தெய்வத் தன்மை நிகழ்ந்தாற் போன்று வடிவினையுடையாய் என்று நச்சினார்க்கினியர் கூறியுள்ள பொருள் கூர்ந்து கவனிக்கத் தக்கதாகும். சித்திரம் எழுத வல்லான் ஒருவன் எழுதிய பாவைக்கு, செய்த பாவைக்குத் தெய்வத் தன்மை உண்டாகும் என்று பழந்தமிழர் கருதினரென்று தெரிகின்றது. இந்தப் பாவைகளை மரத்தாலும், மண்ணாலும், கல்லாலும் செய்து கொடித்தேர் வீதியிலும், தேவர் கோட்டத்திலும், முதுமாவிடங்களிலும், முதுநீர்த் துறைகளிலும், பொதியிலும், மன்றங்களிலும், சுவரிலும் வகுப்பர். அப்படி வகுக்கும்போது அந்தத் தெய்வங்கள் அவ்விடத்திலிருந்து நீங்கா என்று மணிமேகலையில் (21:115-7, 120-7) கூறப்பட்டிருப்பதை நன்கு கவனிக்க வேண்டும். சங்க காலத்திலேயே நீர்த்துறைகளில் பாவைத் தெய்வம் தொழப்பட்டதென்பதும் நோன்பு கடைப்பிடிக்கப்பட்டதென்பதும் சங்க நூற் பாடல் களிலிருந்தே தெரிய வருகின்றது. தைத்திங்களில் மகளிர்

தங்களுடைய இடையில் மாந்தழையைக் கட்டி, கொம்பும் சங்கும் முழங்க வண்டற் பாவையொடு சென்று துறையில் போட்டு குரவைக்கூத்து ஆடுவர் என்று அகநானூறு (269) கூறுவதைக் கவனிக்க வேண்டும். பாவையை வழிபட்டதற்கும் தழையுடை அணிந்தனர். சங்க காலத்தில் நடந்த இத்தகைய பாவை வழிபாடே பின்னர் பாவை நோன்பு ஆயிற்று. குரவைக் கூத்தே பின்னர் ரஸகிரீடை ஆயிற்று. சங்க காலத்து குரவைக் கூத்தே சிலப்பதிகார காலத்தில் கண்ணனுடன் பொருத்தப்பட்டு விரிவாக்கப் பட்டு ஆய்ச்சியர் குரவையாயிற்று. பின்னர் பாகவதத் திலும் சேர்க்கப்பட்டு வடநாட்டில் ரஸக்கிரீடை ஆயிற்று. பாவை நோன்பு சக்தியை வியப்பதற்கும், தொழுவதற்கும் கொண்டாடப்பட்டதாகத் திருவெம்பாவை, திருப்பாவை விளக்கத்திலிருந்து இந்த நோன்பு தாய்த்தெய்வ வழிபாட்டின் வளர்ச்சியே என்பது தெளிவாகின்றது.[19] அரப்பா, மொகஞ்சோதாரோவில் காணப்பட்ட பெரிய குளிக்கும் குளங்கள் பிற்காலத்தில் 'புஷ்கரணி' போன்றவை யென்று கோசாம்பி கருதுகின்றனர். இந்தக் குளங்களில் அப்சரஸ்கள் இருப்பதாகவும், அவர்கள் பிற்காலத்தில் தோன்றிய தேவதாசிகள் போல இருந்ததாகவும், அதே போன்ற சுமேரிய, பாபிலோனிய நாகரிகங்களில் இஷ்தார் என்ற தேவியின் கோயிலில் இளமகளிர் தேவதாசிகளாக அர்ப்பணித்துக் கொண்டார்கள் என்றும் கூறியுள்ளார். இந்தத் தேவதாசிகள் வழக்கம் பண்டைக் காலத்தில் தாய்வழிபாட்டிலிருந்து வந்ததென்றும் கருதுகின்றார். மணமாகாத இளமகளிர் தாய்தெய்வங்களாக வாழ்ந்து பின்னர் தேவதாசிகளாக்கப்பட்டனர். தமிழ்நாட்டில் கோயில்களில் சமீபகாலம் வரை வாழ்ந்த தேவதாசி முறையும் தாய்தெய்வ வழிபாட்டுடன் தொடர்புடைய தென்று கருதவேண்டும். பொய்கையருகில் பாவைகளை வைத்துத் தொழுததும் புஷ்கரணியில் அப்சரஸ்களைத் தொழுவது போன்றதேயாகும். இந்தப் புஷ்கரணி தோன்றிய வகையில் சிந்து நாகரிகத்தில் காணப்பட்ட பெருங்குளத்தோடும், தமிழ் நாட்டுக் கோயில்களில்

காணப்படும் குளங்களோடும், தேவதாசி முறையோடும் நெருங்கிய தொடர்புடையதாகும். இவற்றிற்கு அடிப்படை தாய்தெய்வ வழிபாடே என்பதைக் கவனிக்க வேண்டும்.

சங்க நூல்களில் கொல்லிப்பாவை என்றொரு தாய்த் தெய்வத்தைப் பற்றி பல பாடல்கள் கூறியுள்ளன. கொல்லி என்ற குடவரையில் எழுதிய பாவையென்றும், பூதம் புணர்த்த பாவை என்றும், கடவுளாகவே எழுதிய பாவை யென்றும் கூறப்பட்டுள்ளது. கொல்லிப்பாவை மலையில் வரையப்பட்ட ஒரு தாய்த்தெய்வமென்று தெரிகின்றது. இந்தத் தெய்வம் பேரழகு உடையதாக இருந்ததாய் அழகிய மகளிர்க்கு உவமையாகக் கொல்லிப் பாவையைக் கூறுவது தமிழ் நூல்களில் ஒரு மரபாகும். கொல்லிப் பாவையின் அழகு மாலை மஞ்சள் வெயிலில் அழகாக விளங்கும் என்று சங்ககாலத்தில் கருதினர்.

> ''பயங்கெழு பலவின் கொல்லிக் குடவரைப்
> பூதம் புணர்த்த புதிதியல் பாவை
> வரிகதிரி ரிளவெயிற் றோன்றி யன்னநின்''
>
> —நற்றிணை, 192.

> ''பெரும்பூட் பொறையன் பேஎமுதிர் கொல்லிக்
> கருங்கட் டெய்வங் குடவரை யெழுதிய
> நல்லியற் பாவை யன்னவிம்''
>
> —குறுந்தொகை, 89.

> ''களிறுகெழு தானைப் பொறையன் கொல்லி
> யொளிறுநீ ரடுக்கத்து வியலகம் பொற்பக்
> கடவுளெழுதிய பாவையின்''
>
> —அகம். 62.

சங்க நூல்களில் இந்தக் கொல்லிப் பாவைக்கு உகந்ததாக மாலை வெயில் கூறப்பட்டதால் பிற்காலத்தில் இந்த மாலை வெயிலுக்குக் காடுகிழாள் வெயில் என்று பெயர் வந்ததை அடியார்க்கு நல்லாரின் உரையில் தெரிந்து கொள்ளலாம்.

இந்தக் கொல்லிப் பாவையும் காடுகிழாவின் புதிய இயல் பாவையேயாகும். காலைவெயிலை உஷை என்னும் பெண் தெய்வம் என்று வடமொழியாளர் கருதியதுபோல, மாலை வெயிலைக் காடுகிழாள் வெயில் என்று தமிழில் கூறினர். கொல்லித் தெய்வத்தைக் கண்டோர் மயங்கி வீழ்ந்து உயிர் விடுவர் என்றும், முன்வருவோரை நகைத்தே இது கொல்லும் என்றும் பிற்காலத்தில் கருதினர். கொல்லித் தெய்வத்தின் தன்மை விந்தியாவாசினித் தெய்வத்தை ஒத்துக் காணப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். கொல்லிப் பாவை முதலில் தீயோரைக் கொல்லும் தெய்வமாகவே இருந்திருக்க வேண்டும். கொல்லிப் பாவையைத் திருமகளாகச் சிலப்பதிகாரம் கூறுகின்றது. திருமாள் ஆடிய பாவைக்கூத்து மோகினிப் பாவை ஆடின கூத்தாகச் சிலப்பதிகாரம் கூறினது பிற்கால வளர்ச்சியாகும். பாற்கடலைக் கடையும்போது மோகினி தோன்றியதும் பிற்காலக் கதையே கொல்லித் தெய்வம் என்று கொண்டதும் பிற்காலப் புராணக் கதையாகும். ஆதலின் கொல்லிப் பாவையும் காடுகிழாள் போன்ற ஒருவகைத் தாய்த்தெய்வம் என்பதில் ஐயமில்லை. இன்றும் கொல்லி மலையிலும், அதனருகிலுள்ள மலைகளிலும் சில கோயில் களில் அம்மனே முதலில் தோன்றிய தெய்வமென்றும் விஷ்ணு பிற்பாடு வந்த தெய்வமென்றும் கூறுவதைக் காணலாம். பிற்காலத்தில் விஷ்ணுவின் மாற்றுருவாகத், தாய்த்தெய்வத்தைப் படைத்து சிவனின் அர்த்தநாரீசுவர உருவில் ஒரு பாதியில் வைத்தனர். அப்பொழுது தாய்த் தெய்வம் முதன்மையினை இழந்தது. அடியார்க்கு நல்லார் கண்ணகி துர்க்கையாகப் பிறந்தாள் என்று கூறிய இடத்தில் கொல்லித்தெய்வம் என்றும் கூறியுள்ளார். மலையாளக் காடுகளிலும், மலைகளிலும் இந்தத் தாய்த்தெய்வம் பழங்குடி மக்களால் 'புள்ளிக் கருங்காளி' என்று வழிபடப் படுகின்றாள். இவளுடைய வாகனம் புள்ளியுடைய புலி, ஆடையும் புலித்தோல். கொல்லி என்பதற்குப் புலி என்ற பொருள் நிகண்டுகளில் கூறப்பட்டுள்ளது. கொல்லிப்பாவை

கொல்லி மலையில் தோன்றிய புகழ் பெற்ற தாய்த்தெய்வ மென்று தெரிகின்றது.

தமிழ்நாட்டில் வழங்கிய மற்றொரு தாய்த்தெய்வம் கேட்டை எனப்படும் மூதேவியாகும். எட்டாம் நூற்றாண்டில் கேட்டைக்குத் தனிக் கோயிலும் இருந்தது. தமிழ் நாட்டில் இத்தெய்வத்தை வணங்கியதுபோல வடநாட்டில் இந்தத் தெய்வம் வணங்கப்படவில்லை. சேந்தன்திவாகரம் இந்தத் தெய்வத்தை முகடி, தவ்வை என்று அழைத்திடுகின்றது. வடமொழியில் அலக்ஷிமி என்று அழைப்பர். சங்க காலத் திலேயே தாய்த்தெய்வமான திரு என்ற லக்ஷிமியும் கஜலக்ஷிமியும் வழக்கில் இருந்தன என்பதற்குச் சான்றுகள் உள்ளன. கதவில் கஜலக்ஷிமி உருவம் வரைதல் சங்ககாலத் திலேயே இருந்தது. திருக்குறளில் மூதேவியைப் பற்றிய குறிப்பு காணப்படுகின்றது. மூதேவியை இயற்கையின் பயங்கர சக்தியாகக் கருதினர். மேற்கு ஆசியாவிலிருந்து இந்தியாவிற்கு வந்த தாய்த்தெய்வம் இயற்கையின் பெருஞ் சக்தி என்றும் இயற்கையை உருவாக உடையவள் என்றும் கருதினர் என்று சுனீதகுமார் சட்டர்ஜி கூறியுள்ளார் (The Great Mother goddess of a matriarchal society who was brought to India by the Dravidians from Asia Minor and the Eastern Mediterranean Island was also conceived as an all powerful force which was identified with nature itself). தாய்த்தெய்வத்தை இயற்கையாக உருவகப்படுத்திக் கருதுவதைத் தமிழ் இலக்கியத்திலும் காணலாம். தேவியரின் மூத்த தேவியான அலக்ஷிமிக்குக் கணவனென்று யாரையும் கூறுவதில்லை. ஆனால் இளைய வளான லக்ஷிமிக்குக் கணவனாக விஷ்ணுவைக் கூறினது பிற்காலத்து எழுந்த கருத்தாகும். ஆனால் இருவரும் செழிப்பு, சக்தி தெய்வங்களேயாகும். தகடூர் யாத்திரை என்ற நூலில் 'மழையும் மஞ்சும் வளியும் போலும் செல வினாள் ஒரு பெண்டாட்டி' என்று மூதேவியைக் கூறியிருப் பதைக் கவனிக்க வேண்டும். மூதேவியை இயற்கையில் கொடுஞ் சக்தியாக உவமித்ததைக் காணலாம்.

மணிமேகலையில் வரும் சண்டிகையும் வடநாட்டில் பரவலாகத் தொழப்படும் தாய்த்தெய்வமாகும். சுடுகாட்டில் வாழ்பவளாக மணிமேகலை கூறுகின்றது. மணிமேகலையில் கூறப்படும் சம்பாபதியும் ஒரு தாய்த்தெய்வமேயாகும். சம்பு மரத்தின் கீழிருந்து நோற்றமையால் சம்பு எனப் பெயர் பெற்றதாகக் கூறுவர். அங்கநாட்டில் கங்கைக் கரையிலிருந்த சம்பா நகரத்தால் பெயர் பெற்றதென்றும் கூறுவர். காராளர் சண்பை என்று மணிமேகலை கூறியுள்ளது. காராளர்கள் துர்க்கா பூஜை செய்து நரபலி கொடுப்பவர்கள் என்றும், இப்பெயர் இக்காலத்து மராட்டிய தேசத்தில் கராடிகளென்று வழங்குகிறதென்றும் உ. வே. சாமிநாத ஐயர் கூறியுள்ளார். சம்பா, காராளி என்ற பெயர்கள் சாமுண்டியின் பெயர்களாக மகாபாரதத்திலும் வருகின்றன. சம்பா தேவியை வடநாட்டில் சக்தி தெய்வமாகச் சில இடங்களில் இன்றும் வணங்குகின்றனர். மணிமேகலையில் சம்பாபதி என்ற தெய்வம் நீர்த்துறைகளிலும், மன்றங்களிலும் பழைய மர அடிகளிலும் கோட்டங்களிலும் வேறிடங்களிலும் இருப்பாள் என்று கூறப்பட்டுள்ளது. சம்பாதியைப் பழங்காலத்தில் தொழுத தாய்த்தெய்வத்தோடு இணைத்ததால் நீர்த்துறைகளிலும் உறைபவளாகக் கொண்டனர். சிலப்பதிகாரத்தில் கூறப்படும் மதுராபதி என்ற தேவதையும் தாய்த்தெய்வமேயாகும். புகாரில் இருந்த சம்பாபதிபோல மதுரை நகரைக் காக்கும் தெய்வமாகக் கூறப்பட்டுள்ளாள். நகரைக் காக்கும் தாய்த்தெய்வங்கள் என்ற கருத்து வடநாட்டிலிருந்து வந்திருக்கலாம். வணிகர் வளர்ச்சியுற்றபோது நகரங்களுக்குக் காப்புத்தெய்வத்தைப் படைத்தனர். புத்த ஜாதகத்திலும் இந்தக் கற்பனை காணப்படுகின்றது. லக்ஷ்மியாக இருந்து நகர லக்ஷ்மியான பிறகு ராஜலக்ஷ்மியானாள். நகரத்தையோ, நாட்டையோ விட்டு நீங்கும் லக்ஷ்மியைப் பற்றிக் கதைகள் வழங்கின. சிலப்பதிகாரத்தில் மதுரையை விட்டு மதுராபதி நீங்குவதாகக் கூறியது அது போன்ற ஒரு கதையே. சிலப்பதிகாரம் வணிகரின் மகளான கண்ணகி தாய்த்தெய்வமானதைச் சிறப்பித்துப் பாடிய

நூலாகையால், கண்ணகி தெய்வத்திற்கு முன்னால் மதுராபதி சக்தியற்றவளாகி விட்டாள் என்று காட்டு கின்றது. ஆனால் சம்பாபதி, மதுராபதி என்ற தாய்த் தெய்வங்கள் கூட முற்காலத்தில் புகாரிலும், மதுரையிலும் இருந்த கிராமத் தேவதைகளோடு பின்னர் சேர்க்கப்பட்டு மாற்றப்பட்ட தெய்வங்கள் என்று கருதலாம். புகார்த் தெய்வம் என்று சங்க நூல்களில் வரும் கடல்கெழு செல்வியே சம்பாபதி என்று அங்கு வணிகர் மேம் பட்ட காலத்தில், பௌத்தர் மேம்பட்ட காலத்தில் மாற்றப்பட்டிருக்கலாம். சி த ம் ப ர த் து எல்லைக்காளி தில்லைக்காளியாகச் சிதம்பரத்தில் மாறியது போன்றதே இதுவும். மதுராபதி அடியே தொடங்கி இரட்சித்தற்குரிய ளென்று உரையாசிரியர் கூறியுள்ளார். ஆயினும் மதுரையின் ஆதித் தாய்த்தெய்வம் மீனாட்சியே என்பதை அறிய வேண்டும். பௌத்த, சைனரால் மதுராபதி தெய்வம் மதுரையில் காப்புத் தெய்வமாகக் கூறப்பட்டிருக்கலாம். இது போன்றே காஞ்சிமா நகரிலும் காமாட்சி என்ற தாய்த் தெய்வம் சிறப்புப் பெற்றாள். காமாட்சி தெய்வத்தை மனைமாட்சி தரும் தெய்வமாகப் பிற்காலத்தில் வீடுகளில் வணங்கினர். காமாட்சி விளக்கு, பாவை விளக்கு போல மனைவிளக்குத் தெய்வமாக மாறிற்று. இந்தக் காமாட்சி தெய்வமும் ஒரு காலத்தில் கிராமத் தெய்வமாகக் காஞ்சிபுரத்தில் இருந்ததாகத் தெரிகின்றது. சங்க நூல்களில் வெறியாடிய காமக் கண்ணியார் என்ற புலவர் பெயர் காணப்படுகின்றது. பண்டைய வழிபாடான வெறியாடலைப் பாடிய இந்தக் காமக் கண்ணியார் என்ற பெண் புலவர் காமக்கண்ணி என்ற ஒரு பெண் தெய்வத் தாற் பெயர் பெற்றார் என்று தெரிகின்றது. காமக் கண்ணி என்ற தாய்த்தெய்வப் பெயரே பின்னர் காமாட்சி ஆகியது. அவளிருந்த கோயில் காமக்கோட்டமாயிற்று. அசாமில் உள்ள மிகப் புகழ்பெற்ற தாய்த் தெய்வமான காமாக் யாவும் காமக்கண்ணியும் ஒரேவகைத் தாய்த்தெய்வங்களே யாகும்.[20] காமருபத்தின் குலதெய்வமான காமாக்யா இனக் குழு மக்களின் தெய்வமாக முதலில் தோன்றிய

தாகும். ஆஸ்டிரிக் குடிகளின் மொழியில் காமோய் என்ற சொல் பேய், பூதம், கடவுள், சுடுகாடு என்ற பொருள் தருமாம். இந்தத் தெய்வத்தைத் தாழ்ந்த சாதியினரான இனக்குழு மக்கள் ஆதிகாலத்தில் வழிபட்டனர். இந்தத் தெய்வம் ஆட்பலி உண்ணும் தெய்வமாகக் கருதப்பட்டது. பல இனக்குழு குடியினர் இந்தத் தெய்வத்திற்கு மனித பலி தந்து வந்தனர். மிகப் பிற்காலத்தில்கூட போகி என்ற வகுப்பினர் இந்தக் காமாக்யா தெய்வத்திற்குத் தங்கள் உயிரைப் பலி தந்தனர். இந்தத் தெய்வத்தைக் குகையில் வாழும் ஆய் என்ற தெய்வமென்றும் அழைத்தனர். ஆண்டு தோறும் இவ்வகுப்பினர் உயிர்ப் பலி தருவதற்கு ஆட்களைத் தெரிந்தெடுத்து அவர்களுக்கு எல்லாவகை இன்பங்களையும் தந்தனர். பின்னர் பலியிட்டனர். முதலில் அசுரர்களால் தொழப்பட்டதாகக் கூறப்பட்ட இந்தத்தெய்வத்தை இடைக்காலத்தில் பிராமண பூசாரி வழிபடுவது தொடங்கியது. சங்க காலத்தில் காமக்கண்ணி என்ற பெயருடைய தாய்த்தெய்வமும் ஆஸ்டிரிக் பழங்குடி மக்களிடம் தோன்றியதாகக் கருதலாம், காமக்கண்ணி என்ற பெயரே பின்னர் காமாட்சி என்று மாற்றப்பட்டது. அசாமில் இந்தத் தெய்வம் ஆய் என்ற பெயரில் வழங்குவது குறிப்பிடத்தக்கது. தமிழிலும் ஆய் தாய்த்தெய்வத்தைக் குறிக்கும். சிலப்பதிகாரத்தில் வரும் துர்க்கையின் பெயரான ஐயை-ஆய் என்ற பெயரின் மறு உருவமேயாகும். ஆயிமகமாயி தமிழர் வணங்கும் சாதாரண தாய்த்தெய்வமாகும். காமக்கண்ணி என்ற தெய்வம் காஞ்சியின் கிராமத் தெய்வமாக வணங்கப்பட்டு, பின்னர் சைனர்களுடைய தெய்வமாக்கப்பட்டு, யக்ஷித் தெய்வத்துடன் தொடர்புபடுத்தப்பட்டது. அப்போது காமயக்ஷி என்று அழைக்கப்பட்டது. இந்தத் தெய்வம் எல்லைத் தெய்வமாக, கிராமத்தைக்காக்கும் தெய்வமாக இருந்திருக்கலாம். இந்த யக்ஷிக்குத் துணையாக சாஸ்தாயக்ஷனாக இருந்தான். இவனே மெய்க்காவல் சாத்தன் என்றழைக்கப்பட்டுக் காமக்கோட்டத்தில் இருப்பவனாகவும், கரிகாலனுக்கு இமயமலையை அடித்துத் திரித்ததற்குச் செண்டு கொடுத்தவனாகவும் கருதப்பட்டான்.

காமக்கோட்டி என்ற தெய்வம் பௌத்தர், சமணரின் தெய்வம் என்று அறிஞர்கள் எழுதியிருப்பதைக் கவனிக்க லாம். எட்டாம் நூற்றாண்டில் சுந்தர மூர்த்திநாயனார் தான் காமக்கோட்டத்து உமையம்மை கோயிலை முதலில் கூறியுள்ளார். எட்டாம் நூற்றாண்டிற்குப் பின்னரே இந்து மதத் தெய்வமாக்கப்பட்டு காமாட்சியாக்கப்பட்டாள். காமக்கண்ணி என்பதன் மொழிபெயர்ப்பே காமாட்சி யாகும். இவள் சக்தித் தெய்மாதலால் பிற்காலத்தில் சங்கராச்சாரியார் முக்கோண சக்தி இயந்திரங்களை இக் கோயிலில் படைத்தார். ஆயினும் காமாட்சி என்ற தெய்வம் தோன்றிய வகையில் பழங்குடி மக்களின் தாய்த்தெய்வ மாகும். பின்னர் சைனரின் யக்ஷித் தெய்வமாகி இந்து மதத்தில் இணைக்கப்பட்டு நம்பூதிரி பிராமணரான சங்கராச்சாரியாரால் போற்றப்பட்டது. பதினோறாம் நூற்றாண்டிற்குப் பிறகு சிவாலயங்களில் உள்ள தேவி கோயில்கள் காமக்கோட்டமுடைய நாச்சியார் கோயில் என்று அழைக்கப்பட்டன. தேவார காலத்திற்குச் சிறிது முன்பே காமக்கோட்டத்து காமாட்சியை சிவபெருமானு டைய மனைவியான உமையம்மையுடன் இணைத்தனர். ‘காமக்கோட்டம் உண்டாக நீர்போய் ஊரிலே பிச்சை யெடுப்பதென்ன’ என்று சுந்தரர் திரு ஓணகாந்தன் தளியில் சிவனை விளித்துப் பாடினார். கச்சிக் காமக்கோட்டத்தில் சிவபெருமானுக்கு ஓர் இடம் ஏற்பட்டது அக்காலத்திலேயே என்று கருதலாம். காமக்கோட்டத்துத் தாய்த்தெய்வத் திற்கு இரத்தப் பலிகொடுத்து வந்தனர் என்றும், அந்த அநாச்சாரப் பழக்கங்களிலிருந்து திருத்தி வேதவழிபாட் டைச் சங்கராச்சாரியார் புகுத்தினார் என்றும் ஒருபரம்பரை செய்தி வழங்குகின்றது. இச் செய்திகளிலிருந்து முதலில் காமக்கோட்டத்துத் தாய்த்தெய்வம் வைதீக இந்துமதத் தெய்வமில்லை என்பது விளங்குகின்றது. காஞ்சிபுரத்தில் காமாட்சி என்ற தாய்த்தெய்வம் சிறப்பு பெற்றது போல் தமிழ்நாட்டிலும் சில ஊர்களில் தாய்த்தெய்வங்கள் தோன்றி புகழ்பெற்றன. இவைகளில் ஒரு சில இனக்குழு மக்களால், பழங்குடிகளால் ஆதியில் தொழப்

பட்டு பின்னர் இந்துமதத் தெய்வங்களாயின. கோயம்புத்தூர் கோனியம்மன் இருளர் வழிபட்டது. மாமல்லபுரத்து கருக்கினில் அமர்ந்தாள், சமயபுரம் மகமாயி, பாரியூர்க் கொண்டத்துக்காளி, நாட்டரசன் கோட்டை கண்ணாத்தாள், காரைக்குடி கொப்புடையம்மன், திருநெல்வேலி உச்சையினி மாகாளி, திருவாரூர் இரேணுகை அம்மன், திருவொற்றியூர் வட்டப்பாறை அம்மன் ஆகிய தாய்த்தெய்வங்கள் இன்றும் புகழுடன் தொழப்படுகின்றன. இவைகளில் சில தாந்திரீக மதத்தி லிருந்து தோன்றியவை. சில கண்ணகி வழிபாட்டில் இணைந்து தோன்றின. பச்சையம்மன் என்ற தெய்வம் வடநாட்டில் ஹரீதி என்று தொழப்பட்ட தெய்வமாகும். இது பயிர் பச்சையின் செழிப்பைத் தரும் தெய்வமாகும்.

காடுகெழு செல்வி பெற்ற முருகனுக்கு வள்ளியை மனைவியாகக் கூறுவதைச் சங்க நூல்களிலேயே நற்றிணை (82)யில் பார்க்கிறோம். இந்த வள்ளியும் ஒருவகையில் தாய்த் தெய்வமேயாகும். வள்ளியின் பிறப்பைக் கூறும் பிற்காலக் கதையில் வள்ளிக்கிழங்கைத் தோண்டிய குழியில் பிறந்த தால் வள்ளி என்று பெயர் பெற்றதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. இது வள்ளி என்ற பெயரை விளக்குவதற்காகப் புனையப் பட்ட கதையாகும். பழங்குடி மக்களான குறவர்கள் கிழங்கு கல்லியெடுத்தும், தேனெடுத்தும் வாழ்ந்ததாகக் கதைகள் கூறும். பாரியது பறம்பில் உழவர் உழாது பெறும் விளைவு கள். நான்கனுள் வள்ளி கிழங்கு வீழ்க்குதல் கூறப் பட்டுள்ளது. மலைவாழ்நர் தவறு புரிந்தால் அவர்களுடைய சிறுகுடியில் வள்ளிக்கிழங்கு கீழ்வீழாது, மலையில் தேன்கூடு கட்டாது என்று நம்பி வந்ததை கலித்தொகை (39) கூறியுள்ளது.

வள்ளி என்ற கிழங்கு மிகப் பழங்காலத்தில் பசிபிக் தீவுகளில் வாழ்ந்த குடிகளின் அடிப்படை உணவாகும். கிழங்கு கனிகளைச் சேகரித்து (food gathering) வாழ்ந்த நாகரிகமற்ற நிலையில் மனிதனுக்கு முக்கிய உணவாக வள்ளிக்கிழங்கு அமைந்திருந்தது. பசிபிக் தீவுகள், சுமத்ரா,

மலேயா முதலிய நாடுகளிலெல்லாம் ஆள்வள்ளிக்கிழங்கே (Dioscorea species-Toro) அடிப்படை உணவாக இருந்ததை வரலாற்று அறிஞர்கள் ஆராய்ந்து கூறியுள்ளனர். மனிதன் வேட்டையாடி உணவு தேடியதற்கு முன், புல்வகை தானியங்களையும், நெல்லையும் பயிரிட்டு பழகுவதற்குமுன் உழைப்பு மிகுதியின்றி காய்களையும், கனிகளையும், கிழங்கையும் தின்று வாழ்ந்தான். இவ்வாறு கிடைத்த வள்ளிக் கிழங்கையே செழிப்பிற்கும், உற்பத்திக்கும் அறிகுறியாகக் கொண்டதில் வியப்பில்லை. ஆதலின் இந்தச் செழிப்புத் தெய்வத்திற்கு வள்ளி என்று பெயரிட்டனர். சீதையும் இதுபோன்ற செழிப்புத் தெய்வமென்பதை அறிஞர்கள் சுட்டிக் காட்டியுள்ளனர். பூமாதேவியே சீதையென்று கூறினர். பூமியில் பிறந்தவள் பூமியிலே சேர்ந்தாள் என்பர். வேதங்களில் சீதை உழுபடைச்சாலில் பிறந்த வளாகக் கூறினதும், அர்த்தசாஸ்திரத்தில் சீதை விதை களிலும் பயிர்களிலும் வாழ்பவளாகக் கூறியதும் செழிப்புத் தெய்வமான தன்மையைக் குறிப்பிடவேயாகும். சீதையைச் செழிப்புத் தெய்வமாகக் கருதும் கருத்துக்கு முற்பட்டது வள்ளித்தெய்வம் என்ற கருத்து. மனித சமுதாயம் உழவினால் உணவு உற்பத்தியைச் செய்தபோது (Agricultural civilisation) தோன்றியதாய்த்தெய்வம் சீதை யாகும். ஆனால் அதற்கு மிக முன்னர் உணவைச் சேகரிக்கும் மனித சமுதாயத்தில் (food gathering civilisation) தோன்றிய தாய்த்தெய்வமே வள்ளியாகும். வள்ளியின் செழிப்புக் கருத்து ஆஸ்டிரிக் குடிகளிடம் தோன்றியிருக்க லாம். பசிபிக் தீவுகளிலிருந்து மனித இனம் இந்தியாவிற்குப் பரவியபோது வந்திருக்கலாம். தொல்காப்பியத்தில் வன்மைப் பொருவில் வள்ளியென்ற சொல் வழங்கியதை உரையாசிரியர்கள் கூறியுள்ளனர். வளம் தருவது, செழிப்புத்தருவது என்ற பொருளில் வள்ளி என்ற சொல் வழங்கியது. வள்ளல், வள்ளியம் என்ற சொற்கள் கொடை என்ற பொருளில் சங்க நூல்களில் செழிப்புப் பொருளின் வளர்ச்சியால் வந்த பயனைக் குறிப்பிட்டது. தொல்காப்பி யத்தில் கொற்ற வள்ளை (3;63) என்றும், சிலப்பதிகாரத்தில்

(3: 29: 26) வள்ளைப்பாட்டு என்றும் கூறப்பட்டது. உரல் பாட்டு உலக்கைப் பாட்டு என்றொரு பாடலைக் குறிப் பிட்டதாகும். இந்தப் பாட்டும், இப் பாட்டைப் பாடும் போது செய்யும் செயலும் செழிப்புக் கருத்தைக் குறித்த வையாகும். மூத்தைப் பவள உலக்கையால் குத்தும்போது சேரனுடைய வெற்றியைப் பற்றிப் பாடுவதாக இப்பாடல் அமைந்துள்ளது. சங்க இலக்கியத்தில் வள்ளைப் பாட்டு மலை செழிக்கவும், காடு செழிக்கவும், வேந்தனுக்கு வெற்றி கிட்டவும், திருமணமாகவும் மகளிர் பாடியதாகத் தெரி கின்றது. இது பிற்காலத்தில் 'சும்மேகே சும்முலக்காய்' என்று ஒரு பரணிப்பாட்டில் ஒலிக்குறிப்புப் பெயராக வழங்கினது. கொற்றவைக்கும் இந்த உரல் இடிக்கும் பாட்டுப் பாடப்பட்டுள்ளது. உலக்கையால் உரலில் இடிக்கும் செயல் செழிப்புக் குறியாகும். இன்றும் கேரளத் தில் நாகத்திற்குச் செய்யும் வழிபாடுகளில் பொஙகலிடி என்று உரலில் இடிக்கும் சடங்கு செய்கின்றனர். அரிசிப் பொரியைப் போட்டு இடிக்கும் இந்தச் சடங்கைப் பெண்களே செய்வர். இடிக்கும்போது பாட்டுப் பாடுவர். களம் இழைத்து அதிலே உரலை இடித்துத் தெய்வமேறி ஆடுவதுமுண்டு. இந்த உலக்கையிடி செழிப்பைக் குறிப்ப தாகவும், குழந்தை பெறுவதற்காகச் செய்யப்படுவதாகவும், நாகத்தைப் பூசிக்கச் செய்யப்படுவதாகவும் நம்பூதிரி தந்திரி கூறுவதைக் கேட்டிருக்கின்றேன். ஆதலின் வள்ளைப் பாட்டு என்பது செழிப்புச் சடங்கேயாகும். வள்ளிக் கிழங்கை உரலில் போட்டு இடித்து மாவை எடுத்ததனால் வள்ளைப் பாட்டு என்று பெயர் பெற்றதாகத் தெரிகின்றது. வள்ளி, வள்ளை ஆகிய சொற்கள் கொடியைக் குறிக்கும். ஆதலின், வள்ளியும் ஒரு தாய்த்தெய்வமேயென்பது தெளிவாகின்றது. தாய்த்தெய்வமான கொற்றவையின் சிறுவனுக்கும் ஒரு தாய்த்தெய்வத்தையே மனைவியாக்கின தில் வியப்பில்லை.

பைம்பூண் சேயான முருகனைப் பயந்த செல்வியைப் பிற்காலத்தில் வைரவனையும் பெற்றவளாகக் கருதினர்.

வைரவன் என்பதற்குக் காரி, வடுகக் கடவுள் என்று வேறு பெயர்களைத் திவாகர நிகண்டு கூறுவதைக் கவனிக்க வேண்டும். இந்த வடுகக் கடவுளுக்கும் தாய் காடுகிழாளே யாவள். முருகனுக்கும், சாத்தனுக்கும், வைரவனுக்கும் காடுகெழு செல்வியே தாயென்று தெளிவாகின்றது. ஓர் அகநானூற்றுப் பாடலில் முருகனைக் 'காடுகெழு நெடு வேள்' என்றே குறிப்பிட்டிருப்பது குறிப்பிடத் த்க்க தாகும்.

''கடம்பு கொடி யாத்துக் கண்ணி சூட்டி
வேறுபல் குரல் ஒருதூக் கின்னியம்
காடுகெழு நெடுவேட் பாடுகொளைக் கேற்ப
அணங்கயர் வியன்களம் பொலியப் பையத்''

—அகம். 382.

காடுகெழு நெடுவேளின் தாயைக் காடுகெழு செல்வியாகக் கொண்டது மிகவும் பொருத்தமே. சங்க காலத்திலேயே முருகன் காடுகிழாளின் மகனாகக் கருதப்பட்டான். சேய் என்று சங்க நூல்களில் (அகம். 266, புறம். 128, 209, குறிஞ்சிப்பாட்டு 51) முருகனை அழைத்தது காடுகெழு செல்வியின் மகனாகக் கொண்டதாலேயாகும். சங்க நூல் களில் முருகனைச் சிவபெருமானின் மகனாகக் கூறவில்லை. பல்லவர்கள் காலத்திலேயே முருகனைச் சிவனின் மகனாக் கினர்.

''செல்வியைப் பாகங் கொண்டார்
சேந்தனை மகனாக் கொண்டார்
மண்ணினை உண்ட மாயன் தன்னையோர்
பாகங் கொண்டார்''

என்று அப்பர் கச்சிமேல்தளி (8) பதிகத்தில் கூறி யிருப்பதைக் கவனிக்க வேண்டும். அப்பர் கூறிய செல்வி காடுகிழாளே யாளவள். எல்லாரையும் பெற்ற தாயான துணங்கையஞ் செல்வியைத் தன் பாகத்தில் சிவபெருமான் சேர்த்துக் கொண்டார். அவளுடைய மகனாகிய சேந்தனை அதாவது சேயோனை மகனாக ஆக்கிக்

கொண்டார். மாயவனையும் பாகங்கொண்டார். சங்க காலத்தில் சிவனோடு தொடர்பேயில்லாத செல்வியும், சேந்தனும் பல்லவர்கள் காலத்தில் சிவனுடன் உறவு படுத்தப்பட்டனர். தேவாரத்தில் 'முதுகோதையோடாடிய நீள்மார்பன்' என்றும், 'போகமார் மோடி கொங்கை புணர் தரும் புனிதர் போலும்' என்று கூறியிருப்பதிலிருந்து சிவன் பழையாளோடு ஆடியதும் மோடியை மனைவி யாக்கிக் கொண்டதும் தெரிகின்றது. முதுகோதை யும் மோடியும் பழையோள் என்கிற பண்டைத் தெய்வமே யாகும். சங்கரர் இயற்றிய ஸ்ரீலலிதா சகஸ்ரநாமங்களில் வரும் அம்பிகையின் திருநாமங்களில் புராதநா என்ற பெயர் பழையோள் என்பதின் மொழிபெயர்ப்பு என்றே தெரிகின்றது. தக்கயாகப்பரணி 'தொல்லைநாயகி' என்று அழைக்கின்றது. 'மூவர்க்கு முனாள்' என்று இந்துமத முச் கடவுளுக்கும் முன்னவளாகத் திருப்புகழ் கூறுகின்றது. இந்தப் பழையோளையே பராசக்தி என்றும், சக்தி தெய்வங் களுக்கெல்லாம் மூலகாரணமான ஆதிசக்தித் தெய்வ மென்றும் இந்துமதத்தில் இணைத்தனர். கடம்பனான முருகனையும்,முருகனின் தாயையும் வழிபட்டுத் தோன்றிய குடியினரான கதம்பருடைய வழிபாடு சங்ககாலத் தமிழரி டையே இருந்த வழிபாடே சங்க காலத்தில் முருகனுக்குத் தாயாக இருந்த காடுகிழாளைப் பல்லவர்கள் காலத்தில் உமாவாகவும் பார்வதியாகவும், சிவபெருமானுடன் தொடர்புபடுத்தினர். ஆனால் சாத்தனுக்கோ, வைரவ னுக்கோ தாயாகப் பார்வதியைக் கூறவில்லை. சங்க காலத்தில் முருகனுக்குத் தாயாகக் காடுகிழாளைக் கூறிய போது தந்தையாகச் சிவனைக் கூறவில்லை. பண்டைக் காலத்தில் தாய்வழி சமுதாயமே சிறந்திருந்தது. அந்தச் சமுதாயத்தில் தந்தையை முக்கியமாகக் கருதுவதில்லை. ஆதலின் முருகனுக்குச் சங்க காலத்தில் தந்தையைக் குறிப் பிடாது தாயையே குறிப்பிட்டுள்ளனர். இதைத் தாய்வழிச் சமுதாயத்தின் எச்சமாகக் கருத வேண்டும். சங்ககாலத் திற்குப் பின்னர் சிவனைக் காடுகிழாளின் கணவனாகக் கொண்டபோது சோமாஸ்கந்த சிற்பம் பரவிற்று. இந்தச்

சோமாஸ் கந்த உருவம் தமிழ் நாட்டிலேதான் போற்றப் பட்டது, மிகுதியாகக் காணப்பட்டது என்று அறிஞர்கள் கூறுவர். வடநாட்டில் இந்தச் சிற்பம் புகழ் பெறவில்லை அதுபோலவே அர்த்த நாரீசுவரர் சிற்பமும் தமிழ்நாட்டில் பல்லவர்கள் காலத்தில் போற்றிய அளவு வடநாட்டில் காணப்படவில்லை. காடுகிழாளைச் சிவன் தன்னுடைய உடலில் பாதியாக்கிக் கொண்டதைக் குறிக்கும் இந்தச் சிற்பத்தில் தந்தைவழிச் சமுதாய ஆதிக்கத்தைக் காணலாம். பாதிப் பெண்ணான இந்த உருவத்தில் பெண் பாகத்தைத் திருமாலாகவும் கொண்டனர்.

சங்க இலக்கியத்தில் பெரும்பாணாற்றுப் படையில் காடமர் செல்வியின் படைகளாக அணங்கு என்ற கூளிகள், பேய்கள் கூறப்பட்டுள்ளன.

> ''பைம்பூட் சேஎய் பயந்தமா மோட்டுத்
> துணங்கையஞ் செல்விக்கணங்கு நொடித்தாங்குத்''
> —பெரும்பாணாற்றுப்படை, வரி 458—459.

பெரும்பாணாற்றுப்படை கூறுவது போன்றே கலித் தொகையும், 'பெருங்காட்டுக் கொற்றிக்குப் பேய் நொடித் தாங்கு' என்று கூறுகின்றது. பேய்நொடித் தாங்கு என்ப தற்குப் பேய் நொடி சொன்னார்போல, கதை சொன்னாற் போல என்று நச்சினார்க்கினியர் பொருள் கூறினார். பேய் கூறும் அல்லல் போல என்று பேராசிரியர் தொல்காப்பிய மெய்ப்பாட்டியலில் கூறினார். கலிங்கத்துப்பரணியில் காளிக்குக் கூளி கூறியதாகக் கூறும் பகுதி இதையே குறிக்கு மென்பர். இந்தப் பேயை, கூளியை, இடாகினி என்று கனாத்திறமுறைத்த காதையில் சிலப்பதிகாரம் கூறு கின்றது. இந்த இடாகினிப் பேய் காளியின் பரிவாரமாகப் பிற்காலத்து வடமொழி நிகண்டுகள் கூறும்.[21] ஐந்தாம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் தோன்றிய ஒரு வடநாட்டுக் கல்வெட்டில்தான் முதலில் இடாகினிப் பேய்கள் கூவுவதும், கத்துவதும் கூறப்பட்டுள்ளது. இடாகினி என்றால் கோஷம் இடுபவள் என்று கூறப்பட்டுள்ளது. இதுபோன்று

ருத்ரனின் கோயிலில் கோஷம் போடும் பரிவார தேவதையைக் 'கோஷினி' என்று அதர்வன வேதம் குறிப்பிடுகின்றது. இந்தக் கூளிபேய் என்ற பரிவார தேவதைகள் கூட ஆரியர்கள் பழங்குடி மக்களிடமிருந்து, ஆரியரல்லாதாரிடமிருந்து பெற்றதென்று தெரிகின்றது. திருமுருகாற்றுப்படையில் வரும் பேயின் வருணனையும், கலிங்கத்துப் பரணியில் வரும் பேயின் வருணனையும் கவனிக்கத்தக்கது.

"உலறிய கதுப்பிற் பிறழ்பற் பேழ்வாய்
கழல்விழிப் பசுங்கட் சூர்த்த நோக்கிற்
கழல்கட் கூகையோடு கடும்பாம்பு தூங்கப்
பெருமுலை யலைக்குங் காதிற் பிணற்மோட்
டுருகெழு செல்வி னஞ்சுவரு பேய்மகள்"

—திருமுருகாற்றுப்படை, 47-51.

தாய்த்தெய்வத்தைத் தொழும் பேய்க்கும் பெரிய வயிறும், பெருமுலைகளும் கூறப்பட்டுள்ளன. இவை தாய்த்தெய்வத்தின் தன்மைகள் என்பது தெரிந்ததே. காதில் கூகையும், பாம்பும் இருப்பதாகக் கூறியுள்ளதையும் காணலாம். சிறுபாணாற்றுப் படையில் கருமறியைக் காதில் உடைய பேய் கூறப்பட்டுள்ளது. பூதம் சொல்லும் மாதாவாக மலையாளத்தில் கொண்டாடப்படும் தாய்த்தெய்வத்திற்கும், காதில் ஒரு கிளி, பாம்பு, குறுமுயல், பன்றி, கரடிகள் இருப்பதாகப் பாமர மக்கள் பாடுகின்றனர். கொற்றவைக்கும், துர்க்கைக்கும் கிளியையும் பருந்தையும் சேர்த்துக் கூறுவதைச் சிலப்பதிகாரத்திலும் பிற தமிழ் நூல்களிலும் காணலாம். பாபிலோனியரின் இஸ்தார் (Ishtar) என்ற தாய்த்தெய்வத்துடன் பாம்பும், புலியும், ஆந்தையும் சிற்பத்தில் காட்டப்பட்டிருப்பது திருமுருகாற்றுப்படை வர்ணனையோடு ஒத்திருப்பதைக் காணலாம். பேய், கூளி, பூதம் ஆகிய பரிவார தேவதைகளும் பழங்குடி மக்களின் கற்பனையையும், திராவிடர், ஆரியர் ஆகியோர் கற்பனைக் கலப்பையும் காண்கிறோம். பிற்காலத்தில் தாந்திரீகத்திலும் சைன, புத்த மதத்திலும் இந்தப் பரிவார

தேவதைகள் மாறுபாடான பெரும் வளர்ச்சி பெற்றதையும் காண்கிறோம்.

'ஞாலம் ஏழையும் ஈன்ற நாயகி' (திருக் குற்றாலப் புராணம்),'எள்ளரிய பல்லுயிரும் எவ்வுலகும் ஈன்றாள்'(திரு விளையாடற்புராணம்) என்று தமிழிலக்கியத்தில் தாய்த் தெய்வத்தைக் கூறியுள்ளனர். தேவிதான் இவ்வுலகமென வுணர்க என்றும், சகத்தில் வடிவெல்லாம் பரமேஸ்வரி வடிவம் என்றும் தக்கயாகப் பரணியில் கூறப்பட்டுள்ளது. அவளே மூலசக்தி, ஆதிபராசக்தி என்றும் கூறப்பட்டுள்ளது. இதே கருத்தையே பண்டைக் காலத்தில் பல நாட்டினரும் தாய்த்தெய்வத்தைப் பற்றிக் கொண்டிருந்தனர். தமிழ் நாட்டிலும் இந்தியாவிலும் தோன்றிய தாய்த்தெய்வங்கள் போல் உலகின் பழைய நாகரீகங்களில் சிறந்த நாடுகளான எகிப்து, பாபிலோனியா, சுமேரியா, கிரீஸ், உரோமை ஆகிய பல நாடுகளிலும் தாய்த் தெய்வங்கள் தொழப் பட்டன. உரோமருக்கு இருந்த தாய்த்தெய்வம் தனக்குத் தானே கூறியதாகக் கூறியது இது சார்பாகக் கவனிக்கத் தக்கது.

"உலகில் எல்லாவற்றிற்கும் நானே தாய், நானே தலைவி, நானே தோற்றுவித்தவள், எல்லாத் தெய்வீக சக்திகளுக்கும் நானே நாயகி, வீட்டுலகிற்கும் நானே அரசி. நாள், கோளுக்கெல்லாம் நானே முதன்மையானவள். என்னைப் பல நாட்டினர், பல குடியினர் பற்பல பெயர் களோடு பல வகையாகக் கூறுகின்றனர். பிரிஜியர், தெய்வங் களின் தாய் என்றும்; அதேனியர், மினர்வா என்றும்; ஐபீரியர், வீனஸ் என்றும், டையானா என்றும்; சிஸி லியர் ட்ரோஜர்பினா என்றும், எலூஷியர் ஸிரெஸ் என்றும் சிலர் ஜூனோ என்றும்; வேறு சிலர் பெல்லோனா என்றும்; மற்றும் சிலர் ஹிகேட் என்றும் என்னைக் கூறுகின்றனர். பழமையானவர்களான எகிப்தியர்களும், எத்தியோப்பியர் களும் என்னை ஐசிஸ் ராணி என்று அழைக்கின்றனர்" என்று கூறினாளாம். தாய்த்தெய்வங்கள் பல பழைய நாடு களிலும் பண்டைக்காலத்தில் பல குடிகளால் பலவகைப்

பெயர்களால் தொழப்பட்டமை தெளிவாகத் தெரிகின்றது. இது போலவே பழந்தமிழிலக்கியத்தில் பழங்குடி மக்களின் தாய்த்தெய்வம், தமிழரின் தாய்த்தெய்வம், இந்திய-ஆரிய தாய்த்தெய்வம் ஆகியவைகள் இணைக்கப்பட்டு, கலந்து தொழப்பட்ட நிலை தெளிவாகின்றது.

திருமுருகாற்றுப் படையில் தமிழரிடையே வளர்ந்த தாய்த்தெய்வ வரலாறு குறிப்பாகக் கூறப்பட்டுள்ளது.

''மலைமகள் மகனே மாற்றோர் கூற்றே
வெற்றி வெல்போர்க் கொற்றவை சிறுவ
இழையணி சிறப்பின் பழையோள் குழவி.''

முருகனின் தாயாக மலைமகளும், கொற்றவையும் பழையோளும் கூறப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம். வரலாற்று முறைப்படிப் பார்த்தால் பழையோள் பழங்குடிகளின் தாய்த்தெய்வமாகும். ஆகவே கடைசியாகக் கூறப் பட்டாள். அடுத்தது கொற்றவை. இது தமிழரின் தாய்த் தெய்வம். அதற்கடுத்தது மலைமகளான பார்வதி. இந்திய ஆரியக் கலப்பால் தோன்றியவளே மலைமகளான பார்வதி. திருமுருகாற்றுப்படை பாடிய காலத்தில் ஆரியக் கலப்பு ஏற்பட்டு விட்டதால் மலைமகளுக்கே முதன்மை கொடுத்து முதலில் கூறப்பட்டுள்ளாள். ஆனால் சங்க காலத்தில் காடு கிழாளான பழையோளே கூறப்பட்டுள்ளாள். மலைமகளைப் பற்றி சங்க நூல்களில் யாதொரு குறிப்புமில்லை. ஆதலின் தமிழரின் தாய்த்தெய்வ வரலாற்றில் பழையோள், கொற்றவை, மலைமகள் (பார்வதி) என்று மூன்று தாய்த் தெய்வங்களை நாம் தெளிவாக அறிந்து கொள்ளலாம்.

அடிக் குறிப்புக்கள்

1. Cultural Anthropology-Melville-J. Herskovits-Oxford and I. B. H. Publishing Company.
2. Periplus of the Erthaean Sea.
3. மணிமேகலை-13:5—7. உ. வே. சா. பதிப்பு.

4. Courier-November 1955.

5. Ancient India as described by Megasthanes and Aerian-J. W. Mccrindle.

6. Harivamsa-Chapter III-Vishnu Parva-Aryastava.

7. Puranic and Tantric religion-J. W. Banerjee.

8. Sunday Standard, 6th February 1972-Pallava temples near Madurantakam-Dr. R. Champakalakshmi and A. Swamy.

9. Kuninda Coins of 2nd B. C. to 1st A. D.—Allan History of Sakta Religion-Narendranath Bhattacharyya.

10. Hutton-Census of India.

11. Select papers—S. K. Chatterji-People's publishing House.

12. The culture and civilisation of Ancient india in Historical Culture-D. D. Kosambi-Vikas.

13. Actes du XVIIIecongre international de orientalistes 1931, in the Archiv or 4 (1932-French-J. Prysluski.)

14. Encyclopaedia of Religion and Ethics-Edited by J. Hastings.

15. துர்க்கை என்ற பெயர் வடமொழிப் பெயராக இருக்க முடியாது என்ற சுனீதகுமார் சாட்டர்ஜி கூறுகிறார். உமாவும் துர்க்கையும் ஆரியர்களுடைய தாய்த்தெய்வமாக இருக்க முடியாது என்றும் கூறுகிறார். துர்க்கை என்ற பெயர் லைசியன் மொழிச் சொல்லாகலாம் என்று கூறியுள்ளார்.

16. Archaeological Survery of India, Annual Report 1906-7.

17. History of the Sakta Religion-Narendranath Bhatta charyya.

18. The Religion of an Indian Tribe-Verrier Elwin—O. U. P.

19. புஸ்கரணி என்ற பெயரே பொய்கை என்ற திராவிட மொழிப் பெயரிலிருந்து வந்ததென்று பேராசிரியர் பர்ரோ கூறியிருப்பதைக் கவனிக்க வேண்டும்.

Collected Papers of Dravidian Linguistics-Prof. T. Burrow-Annamalai University.

20. History of the Sakta Religion-Narendranath Bhatta charyya.

21. Aulikara Inscriptions of 423 A. D.

3. பகவதி வழிபாடு

கேரளத்தில் பகவதியை வழிபடும் வழக்கம் மிகவும் பரவலாகக் காணப்படுகின்றது. இந்தப் பகவதி என்ற பெண்தெய்வம் ஒரு தாய்த்தெய்வமாகும். இந்தப் பகவதி கண்ணகியே என்று கருதுவர். கிராம மக்களிடையே பகவதி மிகச் சக்தி வாய்ந்த தெய்வமாகக் கருதப்படு கின்றாள். வடமலபாரில் பகவதி கோயில் இல்லாத கிராமமே இல்லை என்று கூறலாம். 'மலையாள பகவதி' என்ற வழக்கு தமிழகத்தில் வழங்குகின்றதையும் காணலாம். இந்தப் பகவதி வழிபாடு கண்ணகியை வழிபட்டதிலிருந்து தோன்றியது என்ற கருத்து தமிழ் நாட்டிலும், கேரளத்தில் சில அறிஞர்களிடையே உள்ளது. கண்ணகியின் கதை தனியாக மலையாள நாட்டுப் பாடல்களில் வழங்குகின்றது. ஆனாலும் பகவதி வழிபாட்டில் கண்ணகி வழிபாடு இரண்டறக் கலந்துள்ளது என்பதற்குச் சில இடங்களில் மறைமுகமான, உறுதியான சான்றுகள் இருக்கின்றன. மலையாளத்துப் பகவதியின் வழிபாட்டில் தாய் வழிபாடு (Mother Worship), கொற்றவை, காளி வழிபாடு, சக்தி வழிபாடு, நாக வழிபாடு, மாரியம்மன் வழிபாடு, சைனர்களின் பத்மாவதி தேவதை வழிபாடு, பௌத்தர் களின் தாராதேவி வழிபாடு ஆகிய பல வழிபாடுகளின் கலப்பையும் காண்கிறோம். சிலப்பதிகாரத்திலேயேகண்ணகி

துர்க்கையாகக் கருதப்பட்டதைக் காண்கிறோம். கண்ணகி வழிபாட்டிலிருந்து பகவதி வழிபாடு தோன்றியபோது அதனுடன் சேர்ந்த சக்தி வழிபாடு (செழிப்புத்தெய்வம்), துர்க்கை வழிபாடு ஆகியவைகளும் பகவதி வழிபாட்டில் சேர்ந்தன. இதற்குச் சான்றுகள் சிலப்பதிகாரத்திலேயே இருக்கின்றன. ஆனால் நாகவழிபாடு, பத்மாவதி தேவதை வழிபாடு, தாராதேவி வழிபாடுகள் பிற்காலத்தில் கண்ணகி வழிபாட்டுடன் கலந்து பகவதி வழிபாடாகியது. அவ்விதமாகக் கலந்ததற்குத் தமிழ்நாட்டு இலக்கியங்களிலும், சிற்பக்கலையிலும் சான்றுகள் தென்படவில்லை. கேரளத்தில் இந்த மாற்றம் சிலப்பதிகாரக் காலத்துக்குப்பின் தோன்றியிருக்கலாம்.

வடமலையாள நாட்டில் பகவதி வழிபாட்டைக் கிராமங்களில் உள்ள கோயில் வழிபாடுகளை ஆராய்ந்ததிலிருந்து தெரிந்து கொள்ளலாம். மற்றும் கிராமங்களில் பகவதியின் கோலங்கொண்டு ஆடும் தெய்வ ஆட்டங்களை (folk dances) ஆராய்ந்து பார்த்ததிலிருந்தும் பகவதி வழிபாட்டைப் புரிந்துகொள்ளலாம். இங்கு முதலில் வட மலையாள நாட்டில் இருக்கும் இரு பகவதி கோவில்களில் நடக்கும் வழிபாட்டு முறைகள் விளக்கப்பட்டு முடிவுகள் கூறப்படும். வடமலையாள நாட்டில் முக்கியமானதொரு பகவதி கோயில் கொயிலாண்டி என்ற ஊரில் உள்ள விஷாரிகாவு கோவிலாகும். கொயிலாண்டி பந்தலாயினிக் கொல்லம் என்றும் அழைக்கப்படும். இந்த ஊர் கள்ளிக்கோட்டையிலிருந்து முப்பது மைல் தொலைவில் வடக்காக உள்ளது. இந்த விஷாரிகாவு கோவில் தோன்றியதைப் பற்றி ஒரு கதை வழங்குகின்றது. தெற்கே இருக்கின்ற கொல்லத்திலிருந்து (Quilon) திருவனந்தபுர அரசனின் கொடுமை தாளாமல் சில நாயர் பிரபுக்கள் கப்பலில் ஏறி வடக்கு நோக்கி வந்தனர். அப்போது கரையில் ஓரிடத்தில் புலியும் பசுவும் ஒன்று சேர்ந்து தண்ணீர் குடிப்பதைக் கண்டனர். அந்த அமைதியான இடத்தில் தாங்கள் கொண்டுவந்த குல தெய்வமான பகவதியை வைத்து வழிபட்டனர். அந்த

இடத்திற்கு கொல்லம் என்று பெயரிட்டனர். கேரளத்திலே பகவதிக்குத் தலைமைப் பீடமாகக் கருதப்படும் கோவில் கொடுங்களூரில் உள்ளது. கண்ணகி மதுரையிலிருந்து சென்றடைந்த செங்குன்று கொடுங்களூர் அருகில் உள்ளதாக அடியார்க்கு நல்லார் கூறினார். அவர் காலத்தில் (12-ம் நூற்றாண்டு) கொடுங்களூர் கோவில் இருந்திருக்கலாம். கொடுங்களூரில் உள்ள கிராம மக்களிடையே பகவதியுடன் கண்ணகியைத் தொடர்புபடுத்திக் கூறும் கதைகளோ நம்பிக்கையோ காணப்படவில்லை.[1] இக்கோயிலைப் பற்றி ஆராய்ந்த இந்துசூடன் என்ற ஆசிரியர் அடிகள் என்ற பூசாரிகள் இக் கோயிலில் தொழுவதைக் குறிப்பிட்டு அவர்களை இளங்கோவடிகளின் வழிவந்தவர்கள் என்று கூறுகின்றார். ஆனால் இந்த ஊகம் வெறும் பெயரொற்றுமை காரணமாகக் கூறப்பட்டுள்ளதேயொழிய உறுதியான ஆதாரத்தில் எழுதவில்லை. இந்த அடிகள் என்ற சாதி பூசாரிகள் சாக்தேயப் பிராமணர்கள் என்று கருதப்படுவதைக் கவனிக்க வேண்டும். இவர்களிடையும் கண்ணகியின் கதையைத் தொடர்பு படுத்தும் நம்பிக்கை காணப்படவில்லை. அடிகள் என்ற பெயர்கள் சைனர்களும், சைவர்களும், பிறரும் துறவிகளுக்கும், ஞானிகளுக்கும் வழங்கிய பெயர்கள் என்பதைக் கல்வெட்டுகளிலும், தேவாரத்திலும், தமிழிலக்கியத்திலும் காணலாம். கேரளத்திலும் சில கோயில் பூசாரிகளுக்குத் தனித்தனிப் பெயர்கள் வழங்குவதைக் காணலாம். விஷாரிகாவு கோயில் பகவதிக்கு இரத்தப்பலிச் சோறு படைக்கும் பூசாரிக்கு 'மூசாது' என்ற பெயர் வழங்கப்படுகின்றது. இவன் கலப்பட நாயர் சாதியைச் சேர்ந்தவன். கண்ணனூருக்கு அருகில் உள்ள பார்சினிக் கடவில் உள்ள முத்தப்பன் தெய்வம் என்கிற வேட்டைத் தெய்வத்துக்கு நடக்கும் வழிபாட்டிற்குப் பொறுப்பேற்று நடத்தும் தலைவனை 'மடையன்' என்று அழைக்கின்றனர். இந்த மடையன் என்ற பட்டப் பெயரோடு 'இராமன் மடையன்' என்ற பொறுப்பாளர் இருக்கின்றார். சிலப்பதிகாரத்தில் மடையன் என்ற பெயர் முருகனுக்குக் குன்றக்குரவையில் கூறப்படுவதைக் காண

லாம். கொடுங்களூர் பகவதி வழிபாட்டில் கண்ணகியின் கதை பெரும்பாலும் மறைந்து போய்க் கிடக்கின்றது என்றே கருத வேண்டும். ஆனால் விஷாரிகாவு பகவதிக் கோயில் வழிபாட்டில் கண்ணகியின் கதை இன்றும் மறையாதிருப்பது மிகவும் வியப்பை அளிக்கின்றது.[3] சில கேரள அறிஞர்கள் கண்ணகியின் கதை கொடுங்களூருக்கு வடக்கே வழங்கவில்லை என்றும், அதனால் சேர நாடு வடக்கில் கொடுங்களூர் எல்லைவரைதான் இருந்தது என்று கருதினர். ஆனால் வட மலையாளத்தில் கண்ணகியின் கதையோடு தொடர்பு படுத்திய நம்பிக்கைகளும், கதைகளும் காணப்படுவதால் இந்தக் கருத்து தவறானது என்பது தெளிவாகும். வடமலையாளத்து விஷாரிகாவில் உள்ள பகவதியை இளைய பகவதி என்று கருதுகின்றனர். மூத்த பகவதி கொடுங் களூரில் இருப்பதாகக் கூறுவர். சில கிராமங்களில் ஒரே காவில் மூத்த பகவதிக்கும் இளைய பகவதிக்கும் கோயில் கள் இருக்கின்றன. இந்த பகவதிகளில் இளைய பகவதி கூடுதலான சக்திவாய்ந்த தெய்வம் என்று கருதப் படுகின்றது. விஷாரிகாவில் உள்ள இளைய பகவதி வடக்கு நோக்கியது. வடக்கு நோக்கிய பகவதியும், காளியும் மிகவும் சக்திவாய்ந்த தெய்வங்கள் என்று மலையாளத்தில் கருதப்படுகின்றன. தமிழ் நாட்டில் காளியை வடக்கு வாய்ச் செல்வி என்றழைப்பதை இங்கு கவனிக்க வேண்டும். பொதுவாகக் காளி கிழக்கு நோக்கியிருப்பாள் என்று கூறுவர். இக்கோயிலில் பெண்கள் தெற்கு வாயில் வழி யாகவும் ஆண்கள் மேற்கு வாயில் வழியாகவும் போகின்றனர். இக்கோயிலில் உள்ள பகவதி உருவம் காளியின் உருவத்தை ஒத்து உள்ளது. இங்கு நடக்கும் பரணி உற்சவம் மிக முக்கியமானது. இதைக் காளியாட்டம் என்றழைக்கின்றனர். இந்தக் கோயிலுக்கு முன்னால் ஏழிலைப்பாலை மரம் (Alstonia scholaris) உள்ளது. இந்த மரம் பகவதி வழிபாட்டில் முக்கியமானது என்று கருதப் படுகின்றது. கேரளத்தில் காளி பூஜைக்கான பந்தல் கால்கள், தட்டுமுட்டுகள், மரக்கால்கள் எல்லாம் பாலை மரத்தில் செய்யப்பட வேண்டும் என்று கருதுகின்றனர்.

பாலை மரம் காளியின் ஸ்தல விருட்சம் என்று கருதலாம். கேரளத்தில் வழங்கும் நாவேறு பாட்டுகளில் 'முற்றத்தில் உள்ள தெய்வ பாலைவெட்டி' என்ற வரி காணப்படுகின்றது. இந்த ஏழிலைப்பாலை மரத்தைத் தெய்வப் பாலையென்றும், வல்லியபாலை என்றும் கூறுவர். விஷாரிகாவில் திருவிழா நாட்களில் பாலைமரத்திலிருந்துதான் ஊர்வலம் போகும். இந்த ஊர்வலத்தில் பகவதியின் தெய்வ உருவமோ, படிவமோ எடுத்துச் செல்லப்படுவதில்லை. யானையின மேல் ஒரு கொடுவாளே எடுத்துச் செல்லப்படுகின்றது.[4] கொடு வாளைச் சுற்றி செக்கிப்பூ என்ற ஒரு வகை சிகப்புப் பூவினால் ஆன மாலை தொங்குகின்றது. கொடுவாளே பகவதியின் சின்னமாக வழிபடப்படுகின்றது. கொடுவாள் ஊர்வலம் வரும்போது அதற்கு முன் கோமரம் செல்வான். அவன் கையிலும் ஒரு வாள் உண்டு. ஆனால் அது கொடு வாள் போல் வளைந்திருக்காது. 'ப' என்ற எழுத்து வடிவில் நடுவில் வளைந்திருக்கும். தொழப்படும் கொடுவாளை ஏற்றிச் செல்லும் யானை பெண் யானையாகவே இருக்க வேண்டும். இந்தப் பெண் யானை அந்த ஆண்டே இறந்துவிடும் என்ற நம்பிக்கை உண்டு. பகவதி பத்தினித் தெய்வமானதால் அவளுடைய சின்னத்தை ஆண்யானை தாங்கிச் செல்லக்கூடாது. பகவதியின் வாளிற்கு உள்ள சக்தி அத்தகையது என்பர். இந்த நம்பிக்கையால் இந்துக்கள் எவரும் யானையைக் கொடுப்பதில்லை. இந்த ஊர்வலத்திற்கு முகம்மதியர்களே யானையைக் கொடுக் கின்றனர். இந்தக் கொடுவாளே எப்படி பகவதியைக் குறிக்கின்றது என்பது பின்னர் விளக்கப்படும். மலபாரில் பகவதி கோயில்களில் பல, சில குறிப்பிட்ட சாதியினரின் ஆதிக்கத்தில் அவர்களே தொழுவதற்கு ஏற்பட்டதாகக் காணப்படுகின்றது. ஆனால் விஷாரிகாவில் எல்லா சாதியினரும் பங்கு கொள்வது சிறப்பாகக் கருதப்படு கின்றது. ஒவ்வொரு சாதியாருக்கும் ஒரு கோயில் பணி கொடுக்கப்படுகின்றது. இந்த வழக்கம் தமிழகத்துப் பெருங் கோயில்களில் இடைக்காலத்தில் காணப்பட்டது போல உள்ளது. பகவதியின் கொடுவாள் ஆண்டுதோறும்

புதியதாக கொல்லனால் செய்யப்படுகின்றது. பகவதியின் உற்சவத்திற்குரிய மரப்பொருள்கள் தச்சர்களால் செய்யப்படுகின்றன. நாயர், ஈழவர், முக்குவர், வேட்டுவர், வண்ணார், தட்டார் முதலிய சாதியரும் பங்கெடுத்துக்கொள்கிறார்கள். வேட்டுவருக்கு முதலில் உப்பு கொடுக்கப்படுகின்றது. கொடுங்களூர் முதலிய முக்கிய கோயில்களில் 'காவு தீண்டல்' என்ற சடங்கு சில ஆண்டுகளுக்கு முன் வரையில் கூட நடந்து வந்தது. இந்தக் கோயில்களில் முக்குவர் ஈழவர், வேட்டுவர், வண்ணார், தட்டார் போன்ற தாழ்ந்த இனத்தார் போக முடியாது. ஆதலின் அவர்களுக்கு முதலில் கோவிலுக்குச் சென்று தொழ அனுமதி கொடுத்தனர். இதைக் காவுத்தீண்டல் என்றழைப்பர். காவு தீண்டியதும் தீட்டுப்போக நம்பூதிரியோ அல்லது அடிகளோ சுத்தம் செய்யும் பூசை செய்வார். கொடுங்களூரில் தட்டான் காவு தீண்டுவதாகவும், முக்குவர் (மீனவர்) பரணி உற்சவத்தைத் தொடக்கத்திலும், அடக்கத்திலும் கோவிலில் வரலாம் என்ற வழக்கம் இடைக்காலம் வரை இருந்து வந்ததாகக் கூறுவர். திருவனந்தபுரத்தில் பத்மநாப க்ஷேத்திரத்தில் உற்சவத் துவக்கம் மலையன் கொண்டுவந்த தீயைக் கொண்டு துவக்கினது. திருநாவாய் க்ஷேத்திரத்தில் செருமர் கொண்டு வந்த செக்கிமாலையைத் தெய்வத்திற்கு அணிவித்தே உற்சவம் துவங்குகின்றது. இக்கோவில்களெல்லாம் இன்று வேதவழிப்பட்ட நம்பூதிரி பிராமணர்களின் ஆதிக்கத்தில் இருந்தாலும், தாழ்ந்த சாதியினருக்கு, இனக்குழு மக்களுக்கே உரியதாகவும் அவர்கள் செல்லக்கூடியதாகவும் இருந்தன என்பதையே சமீபகாலம் வரை நடந்த காவு தீண்டல் சடங்கு காட்டுகின்றது. ஆனால் விஷாரிகாவு கோயிலில் காவுதீண்டல் நடந்ததாக வரலாறு இல்லை. விஷாரிகாவு உற்சவத்திற்கு வரும் வேட்டுவர்க்கு உப்பு கொடுக்கப்படுகின்றது. இதன் பொருள் அங்குள்ளவர்களுக்குத் தெரியவில்லை. பகவதிக்குக் குருதிச் சோறு பலியாகக் கொடுக்கப்படும் சடங்கு கடைசியாக நடைபெறும். ஆடுகளையே பலியிடுகின்றனர். இதற்கு

'அறுந்தாடு' என்று பெயர். அறுந்த ஆடு என்பதே அறுந்தாடு ஆயிற்று. ஆடுகளை வெட்டி நவதானியங்கலோடு கலந்து 'குருசி'யாக்கிப் பலியிடுவது வழக்கம். இப்போது ஆட்டு இரத்தம் கலப்பதற்கு ஈடாக மஞ்சள் முதலியன போட்டு அரிசிச்சோற்றை இரத்தச் சிவப்பாக்கி குருசிச்சோறு பலியாகக் கொடுக்கப்படுகின்றது. சில ஆண்டுகளுக்கு முன் ஒவ்வொரு ஆடு வெட்டும்போது ஒரு வெடி விடப்பட்டதாம். ஒரு முதியவர் 77 வெடிகளைத் தன்னுடைய சிறு வயதில் கேட்டதாகவும் 77 ஆடுகளை வெட்டினர் என்றும் கூறினார். இந்தக் குரிசிச் சோற்றுப் பலியைத் தருபவர் மூசாது என்ற ஒரு கிளைச்சாதியினர் ஆவர். நாயர் வகுப்பைச் சேர்ந்தவர். இவர்கள் மூன்று பேர் குறிப்பிட்ட காலம் விரதம் இருந்து புலால், லாகிரிப் பொருள்களைப் பயன்படுத்தாமல், பெண்களுடன் உடலுறவு கொள்ளாமல் இருக்க வேண்டும். இவர்களே பலி கொடுக்கத் தகுதி உள்ளவர்கள். இரவு 11 மணிக்குமேல் பலியைத் தருவர். பலியைக் கோயிலைச் சுற்றி வீசுவர். விஷாரிகாவில் உள்ள இளைய பகவதி பலியை ஏற்றுக் களியாட்டம் ஆடுவாள். அந்த நடு இரவில் கொடுங்களூரில் உள்ள மூத்த பகவதி காவில் உள்ள கிணற்றின் வழியாக வந்து இளைய பகவதியுடன் சேர்ந்து ஆடுவதாக நம்பிக்கை உள்ளது. பல கூளிகளும், பூதங்களும் பலியை உண்டு காவில் உலவும். ஆதலால் 11 மணிக்குமேல் காவைச் சுற்றியுள்ள கடைக்கண்ணிகளைப் பிரித்து எடுத்துவிட்டு எல்லோரும் வெளியேறிவிடுவார்கள். மூசாது மட்டுமே காவில் இருப்பார். மற்றவர்கள் அங்கு இருந்தால் பூதங்கள் அடித்துக் கொன்றுவிடும் என்று நம்புகின்றனர். சுருக்கமாக இவைதான் விஷாரிகாவு உற்சவ சடங்குகளாம்.

விஷாரிகாவில் மிக முக்கியமும் வியப்புக்குரியதுமாகக் காணப்படுவது செட்டியார்கள் என்ற சாதியினர் செய்யும் சடங்காகும். மிகக் குறைவாக உள்ள இந்த இனத்தார் மாகி என்ற ஊருக்கு அருகிலும், தெல்லிச்சேரியிலும் உள்ளனர். இவர்கள் மலையாளமே பேசுகின்றனர்.

தமிழோ பிறமொழிகளோ அறியாதவர்கள். விஷாரிகாவு உற்சவம் இந்தச் செட்டியார் இனத்தாருக்கு ஓலை கொடுத்து அழைத்த பிறகுதான் தொடங்கும். முதல் ஓலை இவர்களுக்குக் கொடுக்கப்படுகின்றது. இந்தச் செட்டியார்கள் விஷகாரிகாவிற்கு வந்து செட்டிப் புறம்பு என்ற இடத்துச் சத்திரத்தில் தங்கி விழாவை மந்திரங்கள் சொல்லித் துவங்குகின்றனர். இவர்களுக்கு அனுப்பும் ஓலை 'வலிய வீட்டு சுப்பிரமணியன்' என்ற முகவரியுடன் எப்போதும் அனுப்பப்படும். 1969 ஆம் ஆண்டு முத்தையாச் செட்டியார் என்பவருக்கு அனுப்பப்பட்டது. ஆனால் முகவரி, 'வலிய வீட்டு சுப்பிரமணியன்' என்றே காணப்படுகின்றது. யானைமேல் உற்சவத்தின்போது எடுத்துச் செல்லும் கொடுவாளை இந்தச் செட்டியார்கள் செய்து கொண்டு வருகின்றார்கள். இந்தச் செட்டியார்கள் தலையில் சிகப்புத் துணியால் தலைப்பாகை கட்டி மந்திரப் பாட்டைச் சொல்லி உற்சவ ஊர்வலத்தில் செல்கின்றனர். செல்லும்போது 'கோழி நடேநடே' என்று கத்திச் செல்வதும் உண்டு. இந்தச் செட்டியார்களில் மூத்த குடியினராகக் கருதப்படும் முத்தையாச் செட்டியாரிடம் அவர்கள் செய்யும் வழிப்பாட்டைப்பற்றிக் கேட்டு வியப்புக்குரிய செய்திகளைத் தெரிந்து கொண்டேன். தமிழ் சிறிதும் தெரியாத இந்தச் செட்டியார்கள் மலையாள எழுத்தில் தமிழ் மந்திரத்தை எழுதி வைத்து அதை விஷாரிகாவு உற்சவ ஊர்வலத்தில் சொல்லுகின்றனர். இந்த மந்திரம் பாட்டில் கண்ணகியின் கதை வழங்குவது மிகவும் வியப்புக்குரிய செய்தியாகும். இந்த வகையான தமிழ் மந்திரம் சொல்லப்படும் செய்தியை வேறு எந்த பகவதி கோயில்களிலும், எந்தக் கேரள ஆசிரியர்களும் இதுவரை கண்டறிந்து எழுதவில்லை. விஷாரிகாவிலும் இதைத் தமிழ் பாட்டு எனறறியாது ஏதோ ஒரு மொழியில் பாடுவதாகக் கூறுகின்றனர். கன்னட மொழியாக இருக்கலாம் என்று இந்தக் கோயில் தர்மகர்த்தா கூறினார். இந்தப் பாட்டு ஒரு வகை விருத்தம் என்று செட்டியார்கள் கூறுகின்றனர். பாட்டு கீழே தரப்பட்டுள்ளது:

1. "ஆதி முதல் காவேரிப் பூம்பட்டினத்து
ஆயிரவர் வங்கிசத்தில்
அரியகண் ணகை அம்மன் ஆகவே தான்
பிறந்து அதிருபமான பொழுது
தீதிலா கோவிலருடன் பாரியாளாகவும்
சிறிது காலம் சென்ற பின்
திங்கள் முகமாய் வந்து தனிக்காக
மதுரையில் சிலம்பு கூறினாளில்
நீதியரசெனென்றான் பாண்டியன்வாசரில்
நிகரிற்ற மழுவரசனாம்
நித்தினபுறக்கவே பாண்டினாடெத்தி நீ
நீறாயெரித்த சோதி
ஆதிகாலத்திலும் மகிமையாய் நீ வந்த
அதிசயமும் ஆரறிவாரோ
ஆனைக்குளம் வளர் பகவதி அம்மையே
ஆனந்த மகமாயே."

2. அக்ரசாலக் குளவர் பகவதி அம்மையும்
ஆனைதளியில் தேவரும்
திக்கெல்லாம் புகழ்வரும் கொல்லத்து
பகவதி திசவரக்கல் பகவதி
தினந்துதி கொண்டாடும் புத்தூரில்
அம்மையும்
ஸ்ரீகுறும்ப பகவதி பக்கமது விளையாடும்
ஙரங்கேரி பதிலிளாளிக்கல் பகவதி
பரிபால கிருஷ்ணனும் கொடுங்களூர் அம்மையும்
பலகாலம் வாழு ஙமக்கு
அக்கினியிடம் பொருள் அரிச்சேத்திர
பாலனும் அடிபணிந்தருளும்
ஆனைக்குளங்கரை பகவதி அம்மையே
ஆனந்த மகமாயே."

3. காரொத்த கூந்தலும் குப்பியும் தொங்க
லும் கமல முகவதனனழகும்

கழில் விழி கண்களும் முத்து மூக்குத்தியும்
காதினொடு புழையினழகும்
பரரொத்த பூமுலை கழுத்தணி பதக்கமும்
நங்கலானாணிழகும்
வஞ்சீரி செங்கையும் சுற்றி டைதன்னி
லொருமாந்தினர் பொட்டிலழகும்
சீரொத்த தொங்கியும் பாத சலங்கையும்
செம்பவள மேனினழகும்
தேவியுன் பாதமே நண்ணுமடியேனுமே
சிந்தித்து வந்த கரிமம்
நேராப்ப வாகவே இந்தருள் பொறுத்
தருள் நேமு அபிராமி கவுரி
நல்ல நாக மேவிய அனவரது ஆனந்த
மானபொழினீ."

முத்தையாச் செட்டியார் சொன்ன இந்த மூன்று மந்திரப் பாட்டுகளும் அப்படியே பதிவெடுக்கப்பட்டுள்ளன. இந்தப் பாடலில் கொச்சையும், பிழையும் உள்ளன. மலையாள உச்சரிப்பு சில இடங்களில் உள்ளது. இந்தச் செட்டியாருக்கு மந்திரத்தின் பொருள் தெரியாததால் திருத்தமான பாடம் எதுவென்று அறிய முடியவில்லை. தமிழ் தெரிந்தோர் எளிதில் திருத்திக் கொள்ளக் கூடிய பாட்டேயாகும்.[5] முதல் பாட்டில் காவேரிப் பூம்பட்டினத்தில் ஆயிரஞ் செட்டியார் வம்சத்தில் பிறந்த கண்ணகி, கோவலனின் மனைவியாகச் சிறிது காலம் இருந்து மதுரையில் சிலம்பு கூறின நாளில் நீதியரசன் என்ற பாண்டியன் வாசலில் நிந்திக்கப்பட்டு நீறாய் எரித்து சோதியானாள் என்று கூறப்பட்டுள்ளது. இந்தப் பாட்டில் கண்ணகியின் கதை நிச்சயமாகக் கூறப்படினும் முழுவதாக இல்லை.

கண்ணகியைக் கண்ணகை அம்மன் என்று அழைப்பதைக் காணலாம். பாண்டியன் நெடுஞ்செழியன் நீதியரசன் எனப்படுகிறான். நீதியரசர் என்ற சொல் இன்றும் ஈழ நாட்டில் நீதிபதி என்ற பொருளில் வழக்கில் இருப்பதைக் காணலாம். கண்ணகி கூறிய வழக்கை நீதிபதி

என்ற முறையில் அரசன் கேட்டதால் நீதியரசன் என்று அழைக்கப்படுகின்றான். மழுவரசன் என்பது கோவலனை மழுவால் வெட்டியவனைக் குறிக்கும். தமிழிலுள்ள பெரிய எழுத்துக் கோவலன் கதைப் பாட்டில் மழுவரசன் கோவலனை வெட்டியதாகக் கூறியுள்ளதைக் காணலாம். வாசலில் என்பது வாசரில் என்று எழுத்துப் போலியாக வந்துள்ளது. நித்தின புறக்கவே என்பது நிந்தித்துப் புறக்கவே என்றும், எத்தி நீ என்பது எய்து நீ என்றும் இருக்க வேண்டும். இரண்டாவதாக வரும் பாட்டில் பகவதியாக மாறிய கண்ணகி கோயில் இருக்கும் முக்கிய ஊர்களின் பெயர்கள் கூறப்பட்டுள்ளன. இதில்வரும் ஸ்ரீ குறும்பக்காவு பகவதியும், கொடுங்கலூர் பகவதியும் கேரளத்தில் முக்கியமான தெய்வங்களாகும். இத்துடன் வேறு சில இந்துத் தெய்வங்களும் கூறப்பட்டுள்ளன. கிருஷ்ணனும், க்ஷேத்திரபாலனும் பகவதியோடு சேர்த்துக் கூறப்பட்டுள்ளனர். மூன்றாவது பாட்டில் வருவது கண்ணகியின் உடல் வர்ணனையாகும். இந்த வர்ணனை காளியின் வர்ணனையாகவோ அல்லது இன்று விஷாரிகாவில் உள்ள பகவதியின் வர்ணனையாகவோ சொல்லப்படாதது கவனிக்கத்தக்கது. இந்த வர்ணனையானது கண்ணகியின் அடிமுதல் முடிவரை உடல் வர்ணனையாக இருப்பதைக் கூர்ந்து கவனிக்க வேண்டும். இந்தப் பாட்டிலும் பிழைகள் உள்ளன கழில்விழி என்பது கயல்விழி என்று இருக்க வேண்டும். காதிலிருந்த புழையினதழகு கூறப்பட்டிருப்பது கவனிக்கத்தக்கது. இலண்டன் பொருட்காட்சிச் சாலையில் உள்ள கண்ணகி சிலையில் காது வடிந்து தொங்கிய பெரிய துளையுடன் இருப்பதைக் காணலாம். நங்கலானாணி னழகும் என்பது மங்கல நாணினழகும் என்று இருக்க வேண்டும். கண்ணகி காளியென்று கருதப்படுவதால் மகமாயியாகவும், தேவியாகவும், கவுரியாகவும், அபிராமியாகவும் வர்ணித்திருப்பதைக் காணலாம். சிலப்பதிகாரத்திலேயே கண்ணகி காளியின் அம்சம் என்று கருதப்பட்டதற்குப் பாடல்கள் உள்ளன. 'அக்ர சாலகுள வளர் பகவதி அம்மையும்' என்று தொடங்கும் வரியில் கோவலன் இருந்த பொற்

கொல்லனின் இருப்பிடத்துக்கு அயல் இருந்த அக்கசாலைப் பள்ளி கூறப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம்.[6] கோவலன் சிலம்பு விற்கச் சென்றபோது 'தனிப் பெண்டுகள்' தெருவைக் கடந்து சென்றதாக அரும்பத உரையாசிரியர் கூறியுள்ளார். இப்பாட்டில் 'ஆனைந்தளியின் தேரும்' என்ற வரி இத்துடன் ஒத்திருப்பதைக் காணலாம். கண்ணகிக் கதையைக் கூறும் இந்தப் பாட்டு இன்றும் மந்திரமாகச் செட்டியார்களால் பாடப்படுவது மிகவும் வியப்புக்குரிய செய்தியாகும்.

இந்தச் செட்டியார்களிடையே கண்ணகியின் கதை ஒன்று வழங்குகின்றது. இக்கதை பெருமளவு தமிழ் நாட்டில் வழங்கும் வட்டபுரியம்மன் கதையாகவே இருப் பதைக் கண்டேன். இந்தக் கதையே பெரிய எழுத்துக் கோவலன் கதையென்று புகழேந்திப் புலவர் இயற்றிய தாக வழங்குகின்றது. தம்பிரானுடைய (அரசனுடைய) சிலம்பு ஒன்றைப் பருந்து திருடிப்போயிற்று. விஷாரி ஒருவன் சிலம்பு விற்க வந்து அப்படி விற்ற சிலம்பு பகவதி யின் சிலம்பாகும். தம்பிரான் நடை அடைச்சி இருந்ததால் விளக்கு வைக்கக்கூடாது. அந்தச் சமயம் வாணியன் வந்தான். விஷாரியைக் கொன்றுவிட்டான். அந்த வாணியன் கோவலனாகக் கடன் தீர்க்கப் பிறந்தான். அரசனுடைய மகள் கண்ணகையாகப் பிறந்தாள். அவள் கோவலன் தன்னைத் தொடக்கூடாது என்று இருந் தாள். அவளே பகவதி ஆனாள். இதுவே செட்டியார்கள் மலையாளத்தில் கூறிய கண்ணகிக் கதை. இதில் வரும் புதுக் கதை சிலம்பைப் பருந்து எடுத்துச் சென்றதாகக் கூறப்பட் டிருப்பது. இந்தக்கதை பெரிய எழுத்துக் கோவலன் கதை யில் வருகின்றது. இந்தக்கதையின்படி வஞ்சிப்பத்தன் வைத் திருந்த அரசன் தேவியின் காற்சிலம்பினைக் கருடன் தூக்கிக் கொண்டு போகின்றது. கருடனின் முட்டைகளை வஞ்சிப் பத்தனின் சிறுவர்கள் உடைத்ததால் கருடன் சிலம்பைத் தூக்கிச் சென்றதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்தக் கதை யிலும் ஒரு பஞ்சதந்திரக்கதை சேர்ந்திருப்பதாகத்

தெரிகின்றது. பஞ்ச தந்திரக் கதைகளில் காக்கை அரசியின் நகையை எடுத்துச் சென்று பாம்புப் புற்றில் போட்டுப் பாம்பை கொல்ல வைத்ததாக ஒரு கதை வருகின்றது. இந்த மலையாளத்துச் செட்டியார்களின் கதையில் விஷாரி சிலம்பை எடுத்து வந்ததாகக் கூறினது புதியதாக உள்ளது. விஷாரி என்றால் பாம்பின் விஷத்தை நீக்குபவனாகும், பாம் பாட்டியாகும். செட்டியார்களின் கதையில் அரசனுடைய தேவியின் சிலம்பைப் பருந்து தூக்கிச் சென்றதாகக் கூறி யுள்ளது ஒரு கதை மாற்றமாகும். இதில் வஞ்சிப்பத்தன் கதையே காணோம். பெரிய எழுத்துக் கோவலன் கதை யிலும் பாம்புப் பிடாரன் வருகின்றான். ஆனால் பாம்பைக் குடத்திலிட்டு கோவலனைச் சோதித்து சத்தியம் செய்து வைக்கவே இங்கு பிடாரன் வருகின்றான். மற்றும் செட்டி யார்கள் கதையில் இந்த விஷாரி (பாம்புப் பிடாரன்) முற் பிறப்புக் கதையில் வருகின்றான். அவனைக் கொன்ற வாணி யன் கோவலனாக வருகின்றான். பெரிய எழுத்துக் கோவலன் கதையில் இந்த முற்பிறப்புக்கதை கூறப்படவில்லை. ஆனால் சிலப்பதிகாரத்தில் கோவலனின் முற்பிறப்புக்கதை கூறப் பட்டுள்ளது. ஆனால் அது வேறு விதமாக உள்ளது. கலிங்க நாட்டில் சிங்கபுரத்துக் கடைவீதியில் பண்டம் விற்ற சங்கமன் என்னும் வாணிகனைச் சிங்கபுர அரசனின் அதிகாரி யாகிய பரதன் ஒற்றனென்று கூறி கொலைசெய்து விடு கிறான். கொலை செய்யபபட்ட வணிகன் மனைவி நீலி இட்ட சாபத்தால் பரதன் கோவலனாகப்பிறந்தான். இந்தக் கோவலனின் முற்கதை கட்டுரைக் காதையில் மதுராபதி கூறுவதாக அமைந்துள்ளது. சிலப்பதிகாரம் கூறும் இந்த முற் பிறப்புக் கதை பெரிய எழுத்து கோவலன் கதையிலும் செட்டியார்கள் வழங்கும் கதையிலும் காணப்படவில்லை. ஆனால் பெரிய எழுத்துக் கோவலன் கதையில் முற்பிறப்புக் கதை இன்னொரு விதமாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. தங்கள் குலத்தில் குழந்தை பிறக்காததால் காளியம்மன் சந்நிதியைப் பாண்டியர்கள் கதவடைத்தார்கள். காளியம்மன் சந்நிதியில் விளக்கேற்றக் கூடாது, ஏற்றினால் கொலைத் தண்டனை பெறுவர் என்று பாண்டியன் அறிவித்தான். ஒரு எண்ணெய்

வாணியன் தான் விற்கப்போன எண்ணெய் முழுவதும் விற்றுப் போனதற்காகக் காளிக் கோயிலில் ஆயிரம் விளக்குகள் ஏற்றிவிட்டான். இதைக் கண்ட பாண்டியன் வாணியனைக் கொல்ல வைத்தான். கணவன் கொலையுண்டதைக் கண்ட அவன் மனைவி தன்னுயிரை விடுகின்றாள். அந்த வாணியன் கோவலனாகவும், வாணிச்சி கண்ணகியாகவும் பிறக்கின்றனர். வாணிச்சி கண்ணகியாகப் பிறந்து பாண்டியனைப் பழிவாங்குகின்றாள். இந்தக் கதையில் ஒரு பகுதி செட்டியார்கள் கதையில் வருவதைக் காணலாம். செட்டியார்களின் கதையிலும் தம்பிரான் நடையடைத்திருந்ததாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. விளக்கு ஏற்றக்கூடாது என்று தடை இருந்தும் விளக்கு ஏற்றினான். பெரிய எழுத்துக் கோவலன் கதையில் காளிக்கோயில் நடையடைத்தாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. விளக்கு ஏற்றினான். வாணியன் பாண்டியனால் கொல்லப்பட்டான். ஆனால் இக்கதைகூட சிலப்பதிகாரத்தில் இருப்பதாகத் தெரிகின்றது. சிலப்பதிகாரத்தில் வரும் வேறொரு கதையே மாற்றப்பட்டு கண்ணகியின் கதையோடு பிற்காலத்தில் சேர்க்கப்பட்டதாகத் தெரிகின்றது. சிலப்பதிகாரத்தில் கட்டுரைக் காதையில் வார்த்திகன் தக்கனாமூர்த்தி, அவன் மனைவி கார்த்திகை ஆகியோரின் கதையொன்று வருகின்றது. வார்த்திகன் என்ற பார்ப்பனன் கையில் இருந்த நன்கலனை அரசனுடைய அதிகாரிகள் திருட்டுப் பொருள் என்று பிடித்து வார்த்திகனைச் சிறையிலிட்டனர். வார்த்திகனுடைய மனைவி அழுது புரண்டாள். இந்த முறைகேட்டால் மதுரையில் இருந்த காளி கோயிலில் கதவு திறக்கவில்லை. கதவு திறக்காதிருக்கவே அரசன் காரணத்தை அறிய வரச்சொல்லி தெரிந்து, இறைமுறை பிழைத்ததைப் பொறுக்கச் சொல்லி வார்த்திகனுக்கு வயலூரை நல்கினன். காளி கோயில் கதவு திறந்தது. காளிகோயில் நடைக்கதவு சாத்தினதுதான், சிலப்பதிகாரத்திலும், பெரிய எழுத்து கோவலன் கதையிலும், செட்டியார்கள் கதையிலும் வரும் மூலக்கூறு ஆகும். இதுவே வெவ்வேறாகக் கதைகளில் திரிந்துள்ளது. சிலப்பதிகாரத்தில் வரும் வார்த்திகன் கதையில் பாண்டியனுக்குத்

தொடர்பு உள்ளது. ஆனால் கண்ணகிக்கு இக்கதையில் தொடர்பு இல்லை. ஆனால் பெரிய எழுத்து கோவலன் கதையிலும் செட்டியார்கள் கதையிலும் கோவலன் கண்ணகி தொடர்புடன் கலந்து வருவதைக் காணலாம். கண்ணகியின் முற்பிறப்பு பற்றி செட்டியார்கள் கதையில் பாண்டியனின் மகளே கண்ணகியாகப் பிறந்தாள் என்று கூறுவதைக் காண்கிறோம். பெரிய எழுத்துக் கோவலன் கதையில் பாண்டியனின் மகளாகக் கண்ணகி பிறந்தாள் என்றும், அவளே ஆற்றில் ஒரு பெட்டியில் விடப்பட்டாள் என்றும், அவளை மாநாய்கன் எடுத்து வளர்த்தானென்றும் கூறப் பட்டுள்ளது. சிலப்பதிகாரத்திலும் கண்ணகியைப் பாண்டி யன் மகளாகக் கருதுவதற்கு ஒரு குறிப்பு உள்ளது. வாழ்த்துக் காதையில் செங்குட்டுவனுக்குக் கண்ணகி கடவுள் நல்லணி காட்டியபோது தன்னைத் தென்னவன் மகள் என்று கூறிக்கொள்வதைக் காணலாம். வஞ்சி மகளிரும் ‘தென்னவன் தன் மகளை பாடுவதும் வம்மெல் லாம்’, ‘பாண்டியன் தன் மகளை பாடுவதும் வம்மெல்லாம்’ என்று கூறியுள்ளதை கவனிக்க வேண்டும். ஆயத்தார் சொல்லாக வருவதில் ‘வையையார் கோனவன் தான் பெற்ற கொடி’ என்று கண்ணகியைக் கூறியிருப்பதையும் கவனிக்க வேண்டும். கண்ணகி மானிடப் பிறப்பைவிட்டு தெய்வப் பிறப்பு எய்த பாண்டியன் காரணமாயிருந்தலால் அவன் மகள் என்றதாக அரும்பத உரையாசிரியர் விளக்கம் கூறியுள்ளார். இந்த விளக்கம் ஒருவகையில் பொருத்த மாயினும் சிலப்பதிகாரம் எழுதப்பட்ட காலத்திலேயே கண்ணகி பாண்டியனின் மகளாகப் பிறந்தது பற்றி ஒரு கதை இருந்திருக்கலாம். என்று தோன்றுகிறது. வஞ்சிக் காண்டத்தில் முற்பிறப்புக் கதைகளும் பிற்பிறப்புக் கதை களும் மிகுதியாகக் கூறப்படுவதால் தென்னவன் மகள் என்றது கண்ணகியின் பிறப்பைக் குறித்தே என்று கொள்ள வேண்டும். வஞ்சிக் காண்டம் இளங்கோவடிகள் எழுதினது அன்று பிற்காலத்தில் ஒருவர் எழுதி சேர்த்தது என்று கருதுவதற்குச் சான்றுகள் கூறப் பட்டுள்ளன. வஞ்சிக் காண்டத்தில் பெரிய எழுத்துக்

கோவலன் கதையில் வரும் கண்ணகியின் முற்பிறப்புக் கதையைக் குறிப்பிடப்பட்டிருப்பதால் வஞ்சிக் காண்டத்தை வேறொருவர் எழுதி பின்னர் சேர்த்ததாக் கருத இடமுண்டு. பெரிய எழுத்துக் கோவலன் கதை சிலப்பதிகாரக் கதைக்கு முற்றிலும் வேறானது, தொடர் பற்றது என்று சில அறிஞர்கள் எழுதினர். ஆனால் பெரிய எழுத்துக் கோவலன் கதையில் காணப்படும் இரு கதைகளும், கட்டுரைக் காதையில் வரும் வார்த்திகன் கதையிலும், வஞ்சிக்காண்டத்தில் பாண்டியன் மகளாகக் கூறிய கதையிலும் இருந்து வளர்ந்தவை என்று காணும் போது அக்கருத்து பிழையானது என்பது தெரிகின்றது.

கண்ணகியின் கதை பல வகையாகப் பல இடங்களில் வழங்கியிருப்பது நன்கு தெரிகின்றது. விஷாரிகாவில் வழங்கும் கதை 11 ஆம் நூற்றாண்டிலேயே தோன்றியிருக் கலாம். ஏனென்றால் 11 ஆம் நூற்றாண்டிலேயே இந்த விஷாரிகாவின் அருகில் செட்டியார் இனத்தினர் குடியேறி யதற்குக் கல்வெட்டுச் சான்று இருக்கின்றது. இந்தச் செட்டியார்கள் கி. பி. 11 ஆம் நூற்றாண்டிலேயே இந்தப் பந்தலாயினிக் கொல்லத்திற்கு வந்து குடியேறியிருக்க வேண்டும் என்பதற்குக் கல்வெட்டுச் சான்றுகள் உள்ளன. பந்தலாயினிக் கொல்லத்தில் வாழ்ந்த ஒரு வணிகச் செட்டியார் குலோத்துங்க சோழப்பட்டினம் என்றழைக்கப்பட்ட விசாகப்பட்டினத்திலிருந்து கருமாணிக்க ஆள்வார் கோயிலுக்கு கி. பி. 1108 ஆம் ஆண்டு ஒரு தானம் அளித்த தாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. இது விசாகப்பட்டினத்தில் காணப்பட்ட தமிழ் கல்வெட்டிலிருந்து (M. E. R. 1909) தெரிகின்றது. பந்தலாயினிக் கொல்லத்திலேயே ஒரு கல்வெட்டு அண்மையில் அகப்பட்டிருக்கின்றது. இந்தக் கல்வெட்டில் செட்டியார் இனத்தாரைப்பற்றி ஒரு குறிப்பு உள்ளது. இந்தக் கல்வெட்டு எளைய இடத்து வீடு என்ற குடும்பத்தாரின் வீட்டின் அருகில் புதைந்து கிடந்த ஒரு கல்லில் காணப்பட்டது. ஒரு பக்கம் எட்டு வரிகளும் மறு பக்கம் ஆறு வரிகளும் உள்ள இந்த வட்டெழுத்துக் கல்வெட்டின் வாசகம் பின்வருமாறு:

முதல் பக்கம்:

"...சேர கோடன் அடிகள் குடுத்த பூமியாவது தம் குடி யிருன்ன புதில்லத் புரை யிடவும், தண்ணீர் முக்கத் புரையிடவும் அலங்கார செட்டியார்..."

பின் பக்கம்:

"பீடிகக்கும் இவ்வண்ணம் சங்கெதம் பண்ணி இக்கெழிது செய்திது."

இந்தக் கல்வெட்டு பதினோறாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தது என்று கருதப்படுகின்றது. "இந்த நிலம் செங்கோடன் அடிகள் என்பவருக்குக் கொடுக்கப்பட்டது. புதில்லத்துக் குடியினுடையவும், தண்ணீர் முக்கத்துக் குடியினுடையவும் இடங்கள் அலங்காரச் செட்டியார் வாழ்வதற்காகக் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. இங்குள்ள கடை இந்தச் சீட்டுப்படி செட்டியாருக்குக் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது" என்று இந்தக் கல்வெட்டு கூறுவதாகக் கேரள ஆராய்ச்சியாளர் கருது கின்றனர். இந்தக் கல்வெட்டு இதுவரை வெளிவராத கல் வெட்டாகும்.[7] இந்தக் கல்வெட்டின் வாசகம் தமிழாகவும், மலையாளமாகவும் காணப்படுகின்றது. இந்தக் கல்வெட்டி லிருந்தும் செட்டியார்கள் அக்காலத்தில் வாணிக நோக்கத் துடன் பந்தலாயினிக்கொல்லத்தில் குடியேறியிருக்கின்றனர் என்று தெரிகின்றது. இந்த விஷாரிகாவு கோயிலில் உள்ள பகவதியை இளைய பகவதி என்று அழைக்கின்றனர். இந்தக் கோயிலில் நடக்கும் விழாவில் நள்ளிரவில் கொடுக்கப்படும் குருதிப் பலியை உண்ண, கொடுங்களூரிலிருக்கும் மூத்த பகவதி விஷாரிகாவில் உள்ள ஒரு கிணற்றின் வழியாக வந்து இளைய பகவதியுடன் களத்தில் சேர்ந்து ஆடுவதாகக் கூறு கின்றனர். கொடுங்களூர் பகவதியே கேரளத்தில் மிகச் சிறந்த பகவதி தேவியென்றும், 'மூத்த அம்மா' என்றும், கொடிய காளியென்றும் கூறுவர். இந்தப் பகவதி விதவை யென்றும் கண்ணகியென்றும் நல்லம்மையென்றும் கேரள மக்கள் கூறுவர். மூத்த பகவதியும், இளைய பகவதியும் ஆடும் ஆட்டத்தில் பூதங்களும், கூளிகளும்கூட ஆடி பலியை

உண்ணும் என்று கூறுகின்றனர். அந்த வேளையில் கடை கண்ணிகளையெல்லாம் எடுத்து விட்டுச் சென்று விடுவர். காவைச்சுற்றி மக்கள் யாரும் இருக்க மாட்டார்கள். இருந்தால் பூதங்கள் கொன்று விடும் என்ற நம்பிக்கை உண்டு. கிணற்றின் வழியாக மூத்த பகவதி வருவாள் என்ற கதை பெரிய எழுத்துக் கோவலன் கதையில் வரும் வட்டபுரி நாச்சியம்மன் கதையுடன் ஒத்துக் காணப் படுகின்றது. கண்ணகி திருவொற்றியூருக்கு வந்து தாகத் திற்குத் தண்ணீர் குடிக்க ஓர் ஆழமான சுனையிலிறங்கி குடித்தபோது, திருவொற்றியூர்த் தியாகேசர் ஒரு பாறை யைக் கொண்டு மூடிவிட்டார். ஆனால் கண்ணகி நம்பூதிரிமார் வீதியிலிருந்த கிணற்றிலிருந்து எழுந்திருந் தாள். அங்கேயும் பாறைக் கல்லால் தியாகேசர் மூடினார். இப்படியாக வெளியே எழும்போதெல்லாம் மூடவே கடைசியில் கண்ணகி வட்டபுரியம்மனாகத் திருவொற்றி யூரில் இருந்து விட்டாள் என்று இக் கதை கூறுகின்றது. இக் கதையும் கிணற்று வழியாகக் கொடுங்கலூர் பகவதி வெளி வருவாள் என்றதும் ஒரே கதையாகும். வட்டபுரியம்மன் கதையிலேயே 'மலையாளத் தொல்லையிலே மயிலனையாள் பேருபெற்று' என்று சொல்லியிருப்பதைக் காணலாம். விஷாரிகாவுச் செட்டியார்கள் கூறும் மந்திரப்பாட்டும் கண்ணகிக் கதையும் பெரிய எழுத்துக் கோவலன் கதையான வட்டபுரியம்மன் கதையாகவே இருப்பதைக் காணலாம். இந்த வட்டபுரியம்மன் கதையின் மூலக்கூறு 11 ஆம் நூற்றாண்டிலேயே தோன்றியிருக்கலாம். ஆனால் இக் கதையைக் கூறும் பெரிய எழுத்துக் கோவலன் கதை சென்ற நூற்றாண்டில் எழுதப்பட்ட தெருக்கூத்துப் பாட்டாகவே தெரிகின்றது திருவொற்றியூர் சிவாலயத்தின் வடக்கு பிரகாரத்தில் தனியே கோயில் கொண்ட துர்க்கையைக் கண்ணகியாகக் கொண்டு 15 நாள் விழா கொண்டாடுவதை மு. இராகவையங்கார் ஆராய்ச்சித் தொகுதி என்ற நூலில் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[8] தஞ்சைப் பெரிய கோயிலில் உள்ள இராஜராஜ சோழன் கல்வெட்டில் கூறப்பட்டுள்ள பிடாரி, காளி கோயில்களில் "பிடாரி குதிரை வட்டமுடையாள்

ஸ்ரீகோயிற் திருமுற்றமும்" என்று குறிப்பிடப்பட்டது வட்டபுரியம்மனைப் பற்றியே என்று தெரிகின்றது. ஆதலின் இராஜராஜ சோழன் காலத்திலேயே பெரிய எழுத்துக் கோவலன் கதையில் மூலக்கதை சோழ நாட்டில் வழங்கி யிருக்கலாம். 11 ஆம் நூற்றாண்டில் தமிழ்நாட்டில் வழங்கிய இதன் மூலக்கதை மலையாள நாட்டிலும் ஆயிர வைசிய செட்டியார்கள் வழியாகப் பரவி இன்று விஷாரி காவில் பகவதி மந்திரமாகவும், கதையாகவும் வழங்கி வருகின்றது.

இந்தக் கதையைக் கூறும் செட்டியார்கள் தங்கள் மூதாதையர்கள் காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் வாழ்ந்து வந்த தாகச் சொல்லிக் கொள்கிறார்கள். கண்ணகி ஆயிரவர் கோத்திரம் என்றும் கூறிக்கொள்கிறார்கள். இந்தச் செட்டி யார்கள் விஷாரிகாவில் களியாட்டத்திற்கு வாள் கொண்டு வருவதைக் கவனிக்கலாம். ஒருவேளை அந்தக் கொடுவாள் கோவலன் வெட்டுண்ட கொடுவாளையும் குறிப்பிடலாம். சிலப்பதிகாரத்தில் கொற்றவையின் வாளும், கோவலன் கொல்லப்பட்ட வாளும் 'வெள்வாள்' என்று ஒரே பெயரால் அழைக்கப்படுகின்றது. மலையாள மொழியில் கண்ணகி கதையைக் கொண்ட நாட்டுப் பாடல்கள் சில வழங்குகின்றன. ஆனால் பகவதியுடன் தொடர்புபடுத்தி கோயிலில் பாடப்படும் கண்ணகி மந்திரப் பாட்டு விஷாரி காவில்தான் காணப்படுகின்றது. பகவதியைப்பற்றிவழங்கும் பழைய நாட்டுப் பாடல்களில் ஒற்றை முலைச்சிப்பாட்டு கொடுங்களூர்க் கோயிலுக்குப் போகும்போது பாடப்படு கிறது. பத்ரகாளிப் பாட்டில் மதுரையை எரித்தபின் கண்ணகி செய்த அருஞ் செயல்கள் கூறப்பட்டுள்ளன. கொடுங்களூர் பகவதிக்குப் பாடப்படும் ஸ்தோத்திராஞ்சலி யில் சில வரிகள் மறைமுகமாகக் கண்ணகியைக் குறிப்பிடுகின்றன. 'விதவாரூபையாம் தூமவதியை நான் தொழுன்னேன். திங்கள் சூடும் பகவான்டே பத்தினியை நான் தொழுன்னேன்' என்று வரும் வரிகளில் கண்ணகியை விதவையென்றும், பத்தினியென்றும் மறை

முகமாகக் குறிப்பிடுவதைக் காணலாம். இதைத் தவிர கண்ணகியென குறிப்பிடும் மந்திரங்களோ, கதைகளோ, கொடுங்களூர்க் கோயில் வழிபாட்டில் காணப்படவில்லை. மலையன்மாரிடையே கண்ணகிப் பாட்டொன்று வழங்கு கின்றது. இந்த மலையன்மாரைத் தமிழ் இனத்தார் என்று மலையாளத்தில் கருதுகின்றனர். மலையன்மார் மலை யாளமே பேசுகின்றனர். நல்லம்மை தோற்றம் என்ற பாட்டு கண்ணகியைப்பற்றி நாட்டுப்பாடலாகப் பாலக்காட்டுப் பகுதியில் வழங்குகின்றது. ஆனால் இப்பாட்டுகள் எவையும் இதுவரை எழுத்து மூலமாக வரப்பெறவில்லை. பாலக் காட்டில் சித்தூரில் உள்ள பகவதி கோயிலுள் ஆண்கள் செல்லக் கூடாது என்ற ஐதீகம் உள்ளது. இந்தப் பகவதியைக் கண்ணகியம்மன் என்றும் கருதுகின்றனர்.

வடமலபாரில் உள்ள மற்றொரு முக்கியமான பகவதி கோயில் கண்ணனூருக்கு அருகில் உள்ள ஸ்ரீ-குறும்பக்கா வாகும். இது எடைக்காடு என்ற ஊரில் முழப்பிலாங்காடு (முழாப் பலாங்காடு) என்ற கிராமத்தில் உள்ளது. முழவு போன்ற பலாப்பழத்தைச் சங்கப்பாட்டுகள் கூறுவதுபோல முழவு போன்ற பலாப்பழம் பழுக்குங்காடு என்ற பெயரில் இந்தக் கிராமம் உள்ளது. இங்கு குறுப்பக்காவு என்ற காவில் மூன்று கோட்டங்கள் உள்ளன. இங்குள்ள கோயில் களைக் கோட்டம் என்று மலையாளத்தில் அழைக்கின்றனர். கோட்டம் என்ற சொல் சங்க காலத்தில் கோயிலுக்கு வழங்கி வந்தது. சிலப்பதிகாரத்திலே வழங்கும் கோட்டம், ஸ்ரீகோயில், அம்பலம் என்ற சொற்கள் கோயிலைக் குறித்து இன்றும் மலையாளத்தில், பேச்சு வழக்கில் வழங்குவதைக் காணலாம். மூன்று கோட்டங்களில் மூத்த பகவதிக்கும் இளைய பகவதிக்கும் அருகருகே இருக்கும் கோட்டங்கள் கிழக்கு நோக்கி இருக்கின்றன. பகவதியில் காவல்காரனான தண்ணனுக்கு ஒரு கோட்டம் தெற்கு நோக்கி ஒரு புறமாக உள்ளது. மூத்த பகவதிக் கோட்டத்திற்கு எதிரில் ஒரு பீடம் உள்ளது. இதைக் கண்டகர்ணன் கோட்டம் என்று சொல்கின்றனர். பகவதியின் பலிபீடமாகவும்

கொள்ளலாம். தண்ணனும் கண்டகர்ணனும் பகவதியின் மெய்க்காப்பாளர்கள். தண்ணன் கையில் பெரிய குண்டாந் தடி உள்ளது. அரிசிப் பொரியைத் தென்னை ஓலையில் வைத்து ஆக்கின அடை தண்ணனுக்கு நைவேத்தியமாக அளிக்கப்படுகின்றது. இது அழகர் மலையில் பெருமாளுக்குக் கொடுக்கப்படும் அடைபோல உள்ளது. இதைத் 'தண்ணன் அடா' என்றழைக்கின்றனர். மூத்த பகவதிக்குத் தேங்காயை உடைத்து வாழைப்பழத்தை உரித்துப் படைக்கின்றார்கள். ஆனால் இளைய பகவதி மிகவும் சக்தி வாய்ந்த தெய்வ மாதலால் தேங்காயையும், வாழைப்பழத்தையும் அப்படியே படைக்கின்றனர். தண்ணன் கோயில் முகப்பிலும், வேறு சில பகவதி கோயில்கள் முகப்பிலும் பாம்பு உருவங்கள் ஓவியமாகத் தீட்டப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம். இந்தக் கோட்டங்கள் எல்லாம் பெரும்பாலும் மரத்தாலானவை. கீழே மட்டும்தான் கட்டடம் உள்ளது. குறும்பக்காவில் பகவதி கோட்டங்களில் மூலஸ்தானத்தில் பகவதி சிலை கிடையாது. பகவதி இருக்கும் பீடத்தை பள்ளியறை என்று அழைக்கின்றனர். பகவதி இருக்க வேண்டிய பீடத்தில் ஒரு கொடுவாள் உள்ளது. கொடுவாளே பகவதியென்று கருதப்படுவது முக்கியமாக கவனிக்கத் தக்கதாகும். மலை யாள நாட்டில் பெரும்பாலான கிராமங்களில் உள்ள பகவதி கோயில்களில் பகவதி உருவச் சிலை கிடையாது. ஆனால் பகவதியைக் குறிக்கும் கொடுவாளே பகவதியென்று தொழப்படுகிறது. மாகியில் உள்ள பகவதி கோயிலில் வெண்கலத்திலான கொடுவாளே தொழப்படுகின்றது. விஷாரிகாவில் கொடுவாளே பகவதி உற்சவத்தில் தொழப் பட்டு ஊர்வலம் வருவதை இது சார்பாக இணைத்துப் பார்க்க வேண்டும். சிலப்பதிகார காலத்திற்கு முன்னர் தெய் வங்களின் அடையாளங்களையே தொழும் வழக்கம் இருந்து வந்திருக்கலாம். சிலப்பதிகாரத்தில் கனாத்திறமுரைத்த காதையில் கற்பகத்தரு நிற்குங் கோட்டம், வெள்ளையானை நிற்கும் இந்திரன் கோயில், ஸ்ரீகைலாயம் நிற்கும் கோயில் வேல் நிற்கும் முருகன் கோட்டம், வச்சிராயுதம் இருக்கிற கோயில் ஆகியவைகள் கூறப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம்.

இந்திரனைக் குறிக்க வச்சிராயுதமும், முருகனைக் குறிக்க வேலும் கோட்டத்தில் தொழப்பட்டதையே சிலப்பதிகாரம் குறிப்பிடுகின்றது. சிவபெருமானின் ஊர்க் கோட்டத்திலும் ஸ்ரீகைலாய மலையின் உருவமோ படமோ தொழப் பட்டது. ஆதலின் தெய்வங்களின் அடையாளங்கள் தொழ படுவது பழைய மரபு என்றே தெளிவாகின்றது.[9] பல்லவ மகேந்திரவர்மன் காலத்தில் திருச்சியில் உள்ள குகைக் கோயில் கர்ப்ப கிரகத்தின் சுவரில் சிவபெருமானைக் குறிக்கும் செதுக்கப்பட்ட புடைப்புச் சித்திரமோ அல்லது ஓவியமோ வழிபடப்பட்டது என்று புதைபொருளாராய்ச்சி யாளர் கே. ஆர். சீனிவாசன் அவர்கள் சொல்லியிருப்பதைக் கவனிக்க வேண்டும். இலிங்கம் தமிழ் நாட்டில் தொழப் பட்டது அதற்குச் சிறிது பிற்காலத்தில் இருக்கலாம் என்று அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர்.[10] ஆர். ஜி. பந்தார்க்கர் என்ற அறிஞரும் இலிங்கத்திற்கு முன்னர் சிவனின் அடையாளங்கள், அடையாள உருவங்கள் தொழப்பட்டன என்று கூறுவதைக் கவனிக்க வேண்டும். மகேந்திரன் காலத் திற்கு முன்னர் ஸ்ரீகைலாய மலையின் உருவம் புடைப்புச் சித்திரமாகவோ, ஓவியமாகவோ, தொழப்பட்டிருக்கலாம். இந்த மரபில் கொற்றவைக்குரிய கொடுவாள் பகவதி யாகத் தொழப்பட்டு வருவதை இன்று மலையாள நாட்டில் காண்கிறோம்.

இங்குள்ள பகவதிக்காவு தீயர்கள் (ஈழவர்கள் பொறுப் பில்உள்ளது. மேற்பார்வை செய்பவர்களை ஆயத்தார்என்று அழைக்கின்றனர். ஆனால் உற்சவ காலங்களில் காட்டு மாடத்து நம்பூதிரி என்ற தந்திரி விசேஷப் பூசை செய்கின் றார். சாதாரணப் பூசை ஆயத்தாராலேயே செய்யப்படுகின் றது. ஸ்ரீ குறும்ப பகவதி தோன்றிய வரலாற்றில் கொடுங் களூர் பகவதியைத் தொடர்புபடுத்திக் கூறுகின்றனர். கொடுங்களூர் பகவதி கானத்தூர் காவிற்கு வந்த போது ஒரு தீயன் (ஈழவன்) பகவதிக்குத் தேங்காயைக் காணிக்கை செலுத்தினான். இதைக் கண்ட நம்பூதிரி சினங் கொண்டு, தாழ்ந்த சாதியானான தீயனை வெட்டித்

தள்ளினான். ஆனால் தம்பிராட்டி பகவதி நம்பூதிரி மேல் கோபமடைந்து அவனுக்கும், அவன் குடும்பத்தாருக்கும் அம்மை நோய் காணும்படிச் செய்தாள். அன்றையிலிருந்து காட்டு மாடத்து நம்பூதிரிக் குடும்பத்தில் எப்போதும் யாராவது ஒருவர் அம்மையால் வருந்துகின்றனராம். இந்தக் காட்டு மாடத்து நம்பூதிரி பின்னர் ஸ்ரீகுறும்ப பகவதியை வேண்டிய குணமாகினதால் அவனுடைய சந்ததியாரே பகவதிக்குப் பூசை செய்ய அனுமதிக்கப் பட்டார்கள். ஆண்டு உற்சவத்தில் ஆயத்தார்களில் ஒருவன் பூசைசெய்கின்றான். சிகப்பு உடுப்பும், சிகப்புத்தலை ஆடையும் அணிந்து நெற்றிப்பட்டம், இடம்புரி, வலம்புரி, லோலாக்கு, சிலம்பு, கடகம் ஆகிய அணிகளை அணிந்து, கோயில் குளத்தில் குளித்து, காட்டு மாடத்து நம்பூதிரி அருகில் அந்த நம்பூதிரி ஸ்ரீகுறும்பக்காவு பகவதியின் தோற்றப் பாட்டைப் பாடுவான். வட மலபாரில் தெய்வங்கள் கோலம் போட்டு ஆடும் வேலன் முதலிய இனக் குழுவினரும் அந்தந்த தெய்வங்களின் தோற்றப்பாட்டை முதலில் பாடுவதைக் காணலாம். இதை மந்திரம் என்று கருதுகின்றனர். விஷாரிகாவில் செட்டியார்கள் பாடும் கண்ணகி வரலாற்று மந்திரமும் இது போன்ற தோற்றப்பாட்டே என்று கருதலாம். தோற்றப்பாட்டைக் கேட்ட குறும்பக் காவு பூசாரி கோயிலுக்குள் வந்து பகவதிக்குக் களியாட்டம் ஆடுவான். மூத்த பகவதியின் களம் நாகப்பாம்பின் வரிப்படம் போல் தரையில் மஞ்சள் கலந்த அரிசிமாவால் வரையப்பட்டிருக்கும். இந்தக் களத்தில் பகவதிக்கு நேர்ச்சையாக இளநீர், தங்கம் வெள்ளியில் செய்த உருக்கள், சிகப்புக் குட்டைகள் வைக்கப்படும்' களத்தில் ஆடும் ஆட்டக்காரன் களத்தைக் கால் விரலால் அழித்து விடுவான். இவ்வாறு களத்தை அழிப்பதைக் களமாய்க்கல் என்று கூறுவர். இந்தக் களம் பகவதி தம்புராட்டிக்குச் செய்யப்படும் 'சர்பக்கெட்டு' என்று கூறப்படுகின்றது. இங்கு வரும் பக்தர்களுக்கு மஞ்சள் பொடியும், செக்கிப் பூவும் பிரசாதமாக வழங்கப்படும். மஞ்சள் பொடி அம்மை நோய் வராதிருக்க பகவதி

வரம் தருவதற்கு வழங்கப்படுகின்றது. இந்த வழக்கம் கொடுங்களூர் பகவதி கோயிலுக்கருகில் உள்ள வசூரி மாலையின் கோயிலிலும் வேறு பகவதிக் கோயில்களிலும் உள்ளது. கள ஆட்டம் ஆடும் ஆய்த்தான் குற்றிக் கொடை என்றழைக்கப்படும் பனை ஓலையால் ஆன சிறுகுடையும் சூரலும் (பிரம்பும்) கையில் வைத்துக் கொண்டு 'குறியிட்டு குணப்படுத்தி' என்ற மந்திரச் சொற்களைச் சொல்லி அம்மை நோய் வராதபடி குழந்தைகளை ஆசீர்வதிப்பான். இந்த மந்திர சொற்கள் தமிழ் சொற்கள் போலத் தெரிகின்றன.

இதே பகவதி கோட்டத்தில் பூதகணங்களைச் சாந்தி செய்ய 'பெலின்' என்றழைக்கப்படும் சடங்கு செய்யப் படுகின்றது. பலி என்பதே 'பெலின்' என்று உச்சரிக்கப் படுகின்றது. இதை வேலன் இனத்தைச் சார்ந்தவனே செய்கிறான். இந்தச் சடங்கை பூதகணங்களைக் கழிக்குதல் என்றும் அழைக்கின்றனர். இந்தச் சடங்கு மிகவும் விசித்திரமானது. பலிக்களத்தில் வாழையின் அடிமரம் நேர்க்குத்தாக வைக்கப்படுகின்றது. அந்த வாழை மரத்தில் ஐந்து மட்டத்தில் தென்னை ஈர்க்குகள் நெருக்க மாகக் குத்தப்பட்டு ஐந்து தட்டுகள் செய்யப்படுகின்றன. ஐந்து தட்டுக்களிலும் கிளியோலை என்றழைக்கப்படும் தென்னை ஓலையால் செய்த ஓலை உருவங்கள் ஓரத்தில் இணைக்கப்படும். இந்த வாழை அடிமரத்திற்குக் கோழி, ஆடு பலியாக வெட்டப்படும். இதற்குக் குரிசி செய்யப் பட்டு வழங்கப்படும். குரிசி என்பது பலியான ஆடு, கோழியின் இரத்தமும் நவதானியங்களும் கலந்து துழவப் பட்ட கலவையாகும். இந்தக் குரிசி, களத்தில் சிறிது சிறிதாகப் பலியாகக் கொடுக்கப்படும். கலிங்கத்துப் பரணியிலும் தக்கயாகப் பரணியிலும் வரும் கூழாடுதல் என்பதோடு குரிசியிடுதலை ஒப்பிட்டுப் பார்க்க முடியும். பல ஒற்றுமைகளைக் காணலாம். 'கமம்' என்ற சொல் நிறைவுறுதல் என்ற பொருளில் வழங்கும் என்று தொல்காப்பியம் கூறுகின்றது. 'கமம் நிறைந்தியலும்'

என்பது தொல்காப்பிய உயிரியல் சூத்திரம். தொல்காப்பிய பொருளில் இன்றும் மலையாளத்தில் வழங்குவது மிகுந்த வியப்பைத் தருகின்றது. வாழைப் போழால் (மட்டை) தரையில் செய்யப்பட்ட களத்தை அழிக்க கத்தியால் அந்த மட்டைகளைச் சிறியதாக வெட்டிக் கலைப்பதுண்டு. ஆனால் பூதகணங்களுக்காகச் செய்யப்பட்ட பெலின் களத்தை வெட்டி அழிக்காமல் திரித்து அழிக்கின்றான். 'திரிக்க' என்ற சொல்லைப் பயன் படுத்துகின்றனர். கள வழிபாடு முடிந்ததும் அதை அழிக்காமலோ திரிக்காமலோ இருந்தால் வேறொருவன் அந்தக் களத்தைப் பயன்படுத்திக் கள்ஞ்செய் தோனுக்கு அழிவு தேடித் தருவான் என்ற நம்பிக்கை நிலவுகின்றது. பகவதியின் வழிபாட்டில் பூத வழிபாடும் கலந்ததைக் காண்கின்றோம். பகவதியின் கணங்களாகப் பூதத்தைக் கருத வேண்டும். ஆனால் குறும்ப பகவதியை மற்ற பகவதிகளைவிட பழமையானதாகக் கருதும் நம்பிக்கை கேரளத்தில் இருக்கின்றது. கொடுங்களூர் பகவதி கோயில் இருக்குமிடத்திலிருந்து தெற்கில் கால்நாழிகை தூரத்தில் ஸ்ரீகுறும்பக்காவு க்ஷேத்திரம் என்பது உள்ளது. இங்குதான் பகவதி தேவி முதலில் தங்கியதாக ஐதீகம் உண்டு. கொடுங்களூர் பரணி உற்சவத் தைத் தொடங்குவதற்குக் குறும்பக்காவிலிருந்துதான் தாலப்பொலி எழுகின்றது. தாலப் பொலி ஊர்வலம் குறும்பக்காவிலிருந்து வரும் போது 'எதிரேற்பு' இருக்கும். முற்காலத்தில் எதிரேற்பில் வஞ்சிக்குளத்து அரசன் தம்பிரானும் அடிகளும் (குருக்களும்) சேர்ந்து குடை முதலிய அலங்காரங்களுடன் வரவேற்பு கொடுப்பர். வார நாரிகள் என்றழைக்கப்படும் சில பெண்கள் குலவையிட்டு பாட்டுப் பாடி வரவேற்பர். குலவையிடுதலை வாக்குரவை என்பர். குறும்பர் இனத்தாரிடையே பகவதி வழிபாடு முதலில் புகழ் பெற்றுப் பின்னர் அவர்களால் கேரளத்தில் பரப்பப்பட்டிருக்க வேண்டும் என்று கருதலாம்.[11] சிலப்பதிகாரக் கதையின்படி சேரன் செங்குட்டுவனுக்குக் கண்ணகி தெய்வமாகி வானுலகு சென்றதைப் பற்றி முதலில் குறவர் முதலிய மலைச்சாதியினர் சொன்னதாகக்

கூறப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம். பாலைக்குத் தெய்வம் பகவதி என்று இறையனாரகப் பொருள் உரையாசிரியர் கூறியுள்ளார். அவரே பாலைக்குரிய ஊர்களின் பெயராகக் கொல்குறும்பு என்று கூறியுள்ளார். ஆதலின் பகவதி வழிபாடு இந்த உரையாசிரியர் காலமாகிய 13ஆம் நூற்றாண்டில் தமிழகத்தில் கொல்குறும்பர்களிடையே நன்றாக பரவியிருந்திருக்க வேண்டும். பாலைத் தெய்வமான கொற்றவையோடு ஒன்றிக்கப்பட்ட பகவதி கொற்ற வைக்குப் பதிலாக பாலைத் தெய்வமாக்கப்பட்டாள். கொற்றவையைப் பகவதியான கண்ணகியுடன் சேர்த்து இணைத்ததால் கண்ணகியையே வெற்றியைத் தரும் தெய்வ மாக கேரளத்தில் சில களியாட்டங்களில் உருவகித்து ஆடுகின்றனர். இந்த ஆட்டத்தை 'வட்டக்கிளி' என்று அழைக்கின்றார்கள். இந்த ஆட்டம் பாண்டிய வம்சத்தை அழித்த கண்ணகி தேவியை ஆவாகனம் செய்து அயல் நாட்டாரை முறியடித்த திறமையைக் காட்டுவது என்று இந்த ஆட்டத்தை ஆடும் கணியார் என்ற பழங்குடி மக்கள் கூறுகின்றனர். கணியார்களியில் வரும் வெளிச்சாப்பாடு பாடும் பாட்டு பெரும்பாலும் தமிழாகவே உள்ளது. இந்த 'வட்டக்கிளியை' பின்னர் பொராட்டு என்று அழைத்தனர். பொராட்டு பொருநாரட்டு என்றதன் மாற்றமாகத் தெரிகின்றது. கண்ணகியைப் 'பிடாரி குதுரை வட்டமுடையாள்' என்று இராஜராஜன் கல்வெட்டும் வட்டபுரியம்மன் என்று தமிழ் நாட்டிலும் அழைப்பதால் 'வட்டக்கிளி' என்று மலையாள நாட்டில் ஆடும் ஆட்டம் கண்ணகி ஆட்டமே என்பதைத் தெளி வாக்கும். கணி என்ற குடிப்பெயர் சங்க நூல்களிலும் பிற்காலக் கல்வெட்டுகளிலும் வருகின்றது. வடமலபாரில் ஒவ்வொரு இனத்தாரும் சாதியாரும் தங்களுக்கென்று தனியாக பகவதி கோயில்கள் வைத்திருப்பதையும் காண லாம். குறும்பர்கள் தங்களை ஊராளி நாயர்கள் என்று உயர்த்திக் கொள்கிறார்கள். இவர்களுக்கும் வாணியர் களான முச்சோலடன் நாயருக்கும் தனித்தனி பகவதிகள் உண்டு. பகவதிப் பாட்டை வண்ணான்மாரும் பாடுகின்றனர்.

மலையர்கள் பகவதியை நீலி என்றழைக்கின்றனர். மலைத் தெய்வமான நீலியை மானிக்காத மலையன் அன்றும் இன்றும் இல்லை என்று மலையாளப் பழமொழி உண்டு. தாய் வழிச் சமுதாயத்தினரான புலையரும் செருமரும் தங்களு டைய சாதிக்குரிய தெய்வமாகவும் தங்களுடைய குடியின் மூத்தத் தாயாகவும் பகவதியைத் தொழுகின்றனர். கேரளத்தில் புகழ்பெற்ற மாந்திரீகனான கல்லூர் நம்பூதிரி பாடு செங்குற்றத்து பகவதியைப் பெருந் தெய்வமாகக் கருதி ஆராதித்து வந்ததைக் கேரள ஆசிரியர்கள் குறிப் பிட்டுள்ளனர். இந்தச் செங்குற்றத்தையே கண்ணகி வானுலகிற்கு சென்ற செங்கோடு என்று அடியார்க்கு நல்லார் கூறினார். 12 ஆம் நூற்றாண்டில் கொடுங்களூரில் கண்ணகி பகவதியாகத் தொழப்பட்டதையே இச் செய்தி காட்டுகின்றது. இந்தப் பகவதியையே புகழ் பெற்ற பகவதியாக நம்பூதிரிகளும் போற்றினர்.

பகவதிக்கு கோயில்களில் வழிபாடு நடப்பது போல பகவதிக்குத் தெய்யாட்டம் (தெய்வ ஆட்டம்) ஆடுவது மலபாரில் பரவலாக உள்ளது. இந்தப் பகவதிக்கான தெய்யாட்டத்தை வேலன்மாரும் பிற இனத்தாரும் ஆடு கின்றனர். தெய்வமாக வேஷங்கட்டி ஆடுதலைக் களியாட்டம் என்றும், கோலங்கட்டியாடுதல் என்றும் வடமலபாரில் வழங்குகின்றனர். இந்தக் கோலங்கட்டி யாடல் என்ற சம்பிரதாயம் வடமலபாரில் மட்டும் காணப் படுவதால் இந்த நாடு 'கோலத்து நாடு' என்றழைக்கப் படுகின்றது. இந்தக் களியாட்டங்கள், அதாவது தெய் யாட்டங்கள் மூன்று பிரிவுகளாக பிரிக்கப்படுகின்றன. மர்மமூர்த்தி, தந்திரமூர்த்தி, உபயமூர்த்தி என்று மூன்று வகை மூர்த்திகளாக பிரிக்கின்றனர். இந்துமத கடவுளர் களான இராமன், இலட்சுமணன், சிவன், விஷ்ணு ஆகியவர் களைக் கூட வீரர்களாக்கித் தெய்யாட்டம் ஆடுவதுண்டு. இந்தக் தெய்வக் கோலங்களின் ஒன்றாக பகவதியின் தெய் யாட்டம் பரவலாக ஆடப்படுகின்றது. தமிழில் பரத சங்கிரத்தில் 'கோலம்' என்ற ஆட்டம் விளக்கப்பட்டுள்ளது.

குறள், மறம், சிந்து, சோனகம், பார்ப்பான், சடாதாரி, பறை முதலிய பல கோலங்களை மேற் கொண்டு அவ்வக் கோலத்திற்கு பொருத்தமான வசனத்துடன் மகளிரால் ஆ'-ப்படும் கூத்துக்கள் கோலம் என்ற வகையைச் சேர்ந்தன என்பர். குறள் என்ற குள்ளனின் கோலமும் ஆடப்படு கின்றது. இன்றும் 'செம்மறத்தி, என்ற பெயரில் இறந்த கணவனோடு உடன்கட்டையேறும் பெண்களுக்குக் கோலங் கட்டி மலையாள நாட்டில் ஆடப்படுகின்றது. வரிக்கூத்து என்பதற்கு விளக்கம் கூறிய அரும்பத உரையாசிரியர் வரி என்றது நடத்தையை என்று சொல்லியிருப்பதைக் கவனிக்க வேண்டும். தொழிலுக்கும், குணத்திற்கும், சாதிக்கும், துணையொழுக்கத்திற்கும் தக்கவாறான நடத்தையைக் காட்டி ஆடும் கூத்தே வரி என்று விளக்கப் பெறுகின்றது. மலையாளத் தெய்யாட்டங்கள் பலவும் பல் வரிக் கூத்தில் சேர்க்ககூடியவையே. அடியார்க்கு நல்லார் பல்வரிக் கூத்தைப்பற்றி கூறும் பழைய ஒரு பாடலைக் காட்டியுள்ளார். இதில் 'பகவதியாள்' என்ற கூத்து கூறப் படுவதைக் காணலாம். ஆதலின் மலையாளத்தில் பகவதிக்கு ஆடப்படும் ஆட்டம் போல ஒரு ஆட்டம் தமிழ் நாட்டிலும் இடைக்காலத்தில் இருந்திருக்க வேண்டும். மலையாளி என்றொரு கூத்தும், ஒற்றைமுலைச்சி என்ற ஒரு கூத்தும் பல் வரிக் கூத்தில் கூறப்படுவதைக் காணலாம். இன்றும் ஒற்றைமுலைச்சிப் பாட்டு மலையாள மொழியில் உள்ளது. கோலங்கட்டுகிறவன் உடம்பு முழுவதும் முக்கியமாக முகத்தில் அழுத்தமான பல வர்ணங்களால் வேஷம் பூசிக் கொள்கிறான். இவ்வாறு கோலம் எழுதப்படுவதையே 'எழுதுவரிக்கோலம்' என்று சிலப்பதிகாரம் கூறுகின்றது. மலையாள நாட்டில் பல கிராமங்களில் இந்த ஆட்டங்கள் ஒரு ஊரில் பகவதி ஆட்டத்துடன் துவங்கி மற்றொரு ஊரில் பகவதி ஆட்டத்துடன் முடிவதாகக் கூறும் பழமொழியும் உள்ளது. 'பேடியாட்டம்மா துறக்காணும் அம்மன்சேரி அம்மா அடைக்காணும்' என்பதே அப்பழமொழி. வட மலபாரில் பேடியாட்டக்காவில் பகவதிக்குத் துலா நாவில்

ஆட்டம் துவக்கப்பட்டு அம்மன் சேரி பகவதியாட்டத்துடன் எல்லா தெய்வ ஆட்டங்களும் முடிவுறுகின்றன என்று கூறுவர். இந்தப் பகவதி ஆட்டங்களிலும் பிற தெய்வ ஆட்டங்களிலும் கொடுங்களூர் பகவதியின் பெயரைச் சொல்லி அழைக்கும் வழக்கத்தையும் காண்கிறோம். 'என்னுடைய கொடுங்களூர் நேர் முத்தச்சி ஆக்ஞை உண்டாயிட்டு, என்று ஆட்டக்காரன் தன் அதிகாரத்தை எடுத்துக் கூறுவதுண்டு. பகவதியை அம்மா என்றும் மூத்தத்தாய் என்றும் கருதும் வழக்கம் விளங்குகின்றது. பகவதியின் வணக்கம் எவ்வளவு முக்கியமானது என்ப தையே இது காட்டுகின்றது. கொடுங்களூர் பகவதியின் கிளைகளென்று தீயர்களும் ஆசாரிகளும் முக்குவர்களும் கருதும் பகவதிக் காவுகளும் கேரளத்தில் உண்டு. அவை களைச் சீர்மைக்காவுகள் என்றழைப்பர். இந்தச் சீர்மை பகவதி ரோகம் விதைப்பதாகக் கூறுவர் அதாவது அம்மைநோயை உண்டாக்குவாள் என்பர். கொடுங்களூர் பகவதிக்குத் தலைமையிடம் கொடுக்கும் சம்பிரதாயம் பகவதி கோயில்களில் பொதுவாகக் காணலாம். சிலப்பதி காரத்தில் கண்ணகிதான் சோழநாட்டுக் கற்புடைப் பெண்டிரின் மரபு வழியில் வந்ததாகக் கூறிக்கொள்வது போல் ஆதிபகவதியான கொடுங்களூர் பகவதியின் வழியாக வந்த பிற பகவதிகளும் தொழப்படுகின்றார்கள். துன்பத் தில் உழன்று தெய்வமாக மாறிய பெண்களும் பகவதியாகக் கருதப்பட்டுத் தொழப்பட்டதைக் காணலாம். ஒரு பிராமணப் பெண் பகவதியாகத் தொழப்பட்டது ஒரு தோற்றப்பாட்டில் காணப்படுகின்றது. 'அம்மோன்மார் என்றும் திரு முன்பு மோர் என்றும் தானப்பேருள்ள பிராமணருடைய கிருகமான தாழக்காட்டு மனையில் ஒரு கன்னிகா பிலாவில் கயறி கண்டல் சக்கா பறிச்சு, (பலா மரத்தில் ஏறி கண்டல் பலா என்ற பழத்தைப் பறித்தாள் என்ற குற்றங் கொண்டு) மாதுலனால் (மாமனால்) வாதிக்கப் பட்டு (கொல்லப்பட்டு) அக்கன்னிகா பின்னீடு மனையில் போதி மனையில் பகவதி என்ற கன்னி கோலமாய் ஆதரிக்கப்பட்டாள் என்று ஒரு மலையாளத் தோற்றப்

பாட்டு கூறுகின்றது. அம்மோன்மார், திருமுன்புமார் என்பவர்கள் பிராமணனுக்கும் க்ஷத்திரியப் பெண்ணுக்கும் பிறந்த கலப்பு இனத்தாராவர். தாழைக்காட்டு பகவதியின் தோற்றப் பாட்டிலிருந்து கண்ணகி கதையுடன் சம்பந்த மில்லா வேறு பகவதிகளும் உண்டு என்பது தெரிகின்றது. வட மலபாரில் வாணியருக்குச் சொந்தமான மச்சில்லு பகவதி அல்லது முச்சிலோட்டு பகவதிக்கும் வேறுவிதமான கதை உள்ளது. இந்தப் பகவதிக்கு 12 ஆண்டுகளுக்கு ஒருமுறை பெருங்களியாட்டம் நிறைய செலவு செய்து நடைபெறுகின்றது. பகவதியுடைய கல்யாணமும் நடத்து கின்றார்கள். இவர்கள் பாடும் பாட்டில் பகவதியின் வர்ணனை காளி தேவியின் வர்ணனையும் வணக்கமுமே இருக்கின்றன. கண்ணகியின் கதையே இந்தப் பாட்டுக்களில் காணமுடியவில்லை. ஆனாலும் கண்ணகிக் கதையை குறிப்பிடும் ஒரு சில செய்திகள் இல்லாமலுமில்லை. ஒரு வேலனாட்டக்காரன் சொன்ன கதையிலிருந்து கண்ணகிக் கதை இருந்தது என்பது தெரிகின்றது. 'பொன் பணிக்காரரை அந்து நல்ல அபிப்பிராயம இருந்ததில்லா, தன்னைப் பட்டிச்ச (ஏமாற்றிய) நகரவீரிய பெருந் தட்டானோடு வாக்கத்தூரம்மா பறையுள்ள சங்கதியி லிருந்து வியக்தமாகும்' என்று மலையாளத்தில் சொன்னான். கோவலனை ஏமாற்றிய தட்டானை 'நகர வீரிய தட்டான்' என்று கண்ணகியை வாக்கத்தூரம்மா என்று சொல்வதும் தெரிகின்றது. கண்ணகி என்ற வாக்கத்தூரம்மா சொல்லும் பாட்டு மலையாளத்தில் கீழே கொடுக்கப்பட்டுள்ளது:

''எல்லல்லா தெய்வத்தோடு பகவதியோடும்
இடைபிலோகி செறுமனுஷரோடு காட்டும்போல
ஈதெய்வதோடு நீ தட்டாய்மா காணிக்குமோ''

இதன் பொருள் எல்லா தெய்வத்தினோடும், பகவதியி னோடும் இந்த உலகத்தில் சிறிய மனுஷரோடும் காட்டுவது போல் இந்தத் தெய்வத்தோடும் ஏமாற்றி விட்டுப் போவாயா என்பதாகும். பகவதி தட்டானால் ஏமாற்றப் பட்டதால் 'தட்டாய்மா' என்ற சொல்லே ஏமாற்றுவது

என்று பொருள் பெற்றது. ஆதலின் களியாட்டங்களில் பகவதி ஆட்டம் ஆடப்படுவதில் கண்ணகிக் கதை மறைந்து காணப்படுகின்றது என்பது தெரிகின்றது. வடமலபாரில் ஊர்களின் பெயரோடு துர்க்காபகவதி, உச்சிஷ்டபகவதி, நாகபகவதி என்று பல பெயர்களுடன் பகவதிகள் அழைக்கப்படுகின்றார்கள். நாகபகவதி என்ற பகவதிக்குச் சில ஊர்களில் கோலங் கட்டி ஆட்டம் ஆடப்படுகின்றது. வேலன்மார் ஆடிய நாகபகவதி ஆட்டம் ஆழியூர் என்ற ஊரில் நடக்கின்றது. ஆட்டம் ஆடும் வேலன் பல வர்ணங்கள் கோலமாகப் பூசப்பட்ட முகத்துடனும், உடலுடனும், அட்டைகளாலும், மூங்கிலாலும் ஆன உடை களையும், ஆடைகளையும் அணிந்திருக்கின்றான். தலையில் இருபது அடி உயரமுள்ள தென்னங்கீற்றாலும் மூங்கிலாலும் பின்னப்பட்ட கூம்பாரமான முடியை அணிந்திருக்கின்றான். முடியிலும் ஆடைகளிலும் அட்டையில் செய்யப்பட்ட பாம்பின் உருவங்கள் உள்ளன. இந்தக் கூம்பாரமான முடி நாகத்தின் படத்தைக் குறிக்கின்றது. கடைவாயில் இருநாக எகிருகள் எனப்படும் கோரைப் பற்கள் வெளியே தெரிகின்றன. இங்கு நாக பகவதிக்கு மிளகும், முட்டை களும் காணிக்கையாகச் செலுத்தப்படுகின்றன. தென்னை ஓலையால் செய்யப்பட்ட குதிரை மேல் ஏறி பறையர்கள் வீடு வீடாகச் சென்று முட்டைகளைச் சேகரிப்பார்கள். இந்தக் குதிரை புலைக்குதிரை என்றழைக்கப்படுகின்றது. சங்க இலக்கியத்தில் மடலேறுவதற்குப் பனை ஓலையால் செய்த குதிரை மேல் ஏறி ஊர்வலம் வரும் வழக்கத்தோடு இந்தப் புலைக்குதிரை ஒப்பிட்டுப் பார்க்கத் தக்கது. பாம்பிற்கு முட்டை உகந்தது என்பதற்காக நாக பகவதிக்கு முட்டைகள் தரப்படுகின்றன. பகவதி வழிபாட்டில் நாக வழிபாடு கலந்துள்ளதையே நாக பகவதியின் வழிபாடு காட்டுகின்றது. குறும்பக்காவில் நாகக்களம் அமைப்பதும் இதையே காட்டுகின்றது. இலங்கையிலும் பத்தினித்தெய்வ வழிபாட்டில் முற்காலத்தில் ஆடை அணிகளில் பாம்புகளின் சித்திரங்களைப் பயன்படுத்தினர். கேரளத்தில் ஆடும்

தெய்யாட்டங்கள் போன்ற ஆட்டங்கள் பேயாட்டங்களென்று கருதப்பட்டு இலங்கையிலும் ஆடப்படுகின்றன.

கேரளத்தில் பகவதியைத் தமிழ்நாட்டில் மாரியம்மன் போலக் கருதி வழிபடுவது வழக்கமாகும். கேரளத்துத் தாரவாடுகளில் (Ancestral houses) மச்சிலம்மாவிற்குக் காலை மாலை விளக்குக் காட்டுதல் வழக்கம். மூத்தச்சி என்றும் ஸ்ரீபோதி என்றும் இந்தத் தெய்வத்தை அழைப்பர். ஸ்ரீ பகவதியே ஸ்ரீபோதி என்று அழைக்கப்படுகின்றது. மச்சிலம்மாவிற்கு அல்லது ஸ்ரீ போதிக்கு வீடுகளின் மேற்குச் சுவரில் ஒரு புரை இருக்கும். திரையாட்டங்களிலும் அதாவது தெய்யாட்டங்களிலும் ஸ்ரீபோதி என்ற பகவதியானது துர்க்கா பகவதி முதலிய பகவதிகளுடன் தனியாக வந்து ஆடுவதுண்டு. இந்த ஸ்ரீபோதி, அம்மைதரும் தெய்வமாகும். ஆந்திர நாட்டில் பிடுகு என்ற மகரிஷியினுடைய மனைவி ஆகிய நாகாவலியின் இரண்டாம் ஜென்மம் மாரியம்மா என்று நம்பிக்கை உள்ளது. தமிழ்நாட்டில் ஜமதக்கினி முனிவரின் மனைவியாகிய ரேணுகா தேவியோடு தொடர்பு படுத்தி மாரியம்மனைக் கூறுவர். கேரளத்திலும் பரசுராமன் வசூரியென்று கூறுவதுண்டு. கொடுங்களூரில் மூத்த பகவதி கோயிலருகில் தனியாக வசூரிமாலை என்ற அம்மனுக்குக் கோயிலுண்டு. இது ஒரு பாம்புப் புற்றுடன் உள்ளது. நாகவழிபாட்டில் மாரியம்மன் வழிபாடு கலந்திருப்பதையும் காண்கிறோம். குறும்பக்காவிலும் நாக வழிபாடு நடப்பதையும் அம்மை நோய் வராமல் இருப்பதற்கு பகவதிக்கு நேர்ச்சை செய்வதையும் காண்கிறோம். பகவதியை நாக பகவதியாக வழிபடுவதைக் காணும்போது சைனர்களின் பத்மாவதி என்ற நாகதேவதை வழிபாடு இதில் கலந்திருப்பதாகக் கருத வேண்டியுள்ளது. சைனர்களின் தெய்வங்களின் வரிசையில் நாக தேவதையானது (Snake goddess) பத்மாவதி முக்கியமான தெய்வமாகும். இதை ஒரு யக்ஷி (இயக்கி) என்று சொல்வர். தாமரை பீடத்தில் இருப்பதால் பத்மாவதி என்று அழைக்கப்பட்டாள். ஏழு படமுள்ள நாகங்கள் தலையில் குடை பிடிப்பது போல்

பத்மாவதியின் சிலை அமைக்கப்படும். பௌத்தர்களாலும் சைனர்களாலும் வணங்கப்படும் எட்டு நாகதேவதைகளின் தலையிலும் எட்டுவகை நவநிதிகளான இரத்தினங்கள் உண்டு என்ற நம்பிக்கை உண்டு. வேட்டுவவரியில் கண்ணகியை 'ஒரு மாமணியாய் உலகிற்கு ஓங்கிய திருமாமணி' என வர்ணித்திருப்பதைக் காணலாம்.[12] மு. இராகவையங்கார் தாமரைப் பொருட்டில் வீற்றிருப்பவள் என்ற பொருளில் மாமணி என்று அழைக்கப்பட்டாளென்றும் கூறியுள்ளதைக் காணலாம். கண்ணகி, கர்ணகை என்ற பெயர்காரணம் இதுவேயாகலாம். மற்றும் திருமணி என்ற பெயர் சங்க காலத்திலேயே நாகத்தின் தலையில் இருந்த இரத்தினத்திற்குப் பெயராக வழங்கியுள்ளது. கண்ணகியைத் தாமரை பொருட்டில் வீற்றிருப்பவள் என்றும் நாகரத்தினம் போன்றவள் என்றும் ஒப்பிடுவதிலிருந்து சைனரின் பத்மாவதி தெய்வத்தோடு மிகவும் நெருங்கியே ஒப்புமை பெறுகிறாள். சீன யாத்திரிகனான ஹுவான்சுவாங் கி. பி. ஏழாம் நூற்றாண்டில் பீமாதேவி என்ற ஒரு தாய்த்தெய்வச் சிலையை வடமேற்கு இந்தியாவில் ஒரு கோயிலில் கண்டதாக எழுதியுள்ளான். இத் தெய்வத்தின் இயற்கையான நிறம் நீலமணியின் நிறம் என்றும் கூறியிருப்பதைக் கவனிக்க வேண்டும். சைனர்கள் இந்த பத்மாவதி தேவதையை இந்துக்களின் லட்சுமி அல்லது திரு போன்று, செல்வச் செழிப்பைக் குறிக்கும் கடவுளாகவும் கருதினர். சைனர்கள் நாக தேவதையாகக் கருதினபோது இந்தத் தேவதையை 'விஷஹரி' (Vishahari) என்றழைத்தனர் என்று அறிஞர்கள் கூறுகின்றனர். இந்த விஷஹரி என்ற பெயரே விஷாரி என்று விஷாரிகாவுப் பெயரில் மாறியது என்பது தெளிவாகும். பௌத்தர்களின் ஜங்குலி நாகதேவதையாக இருப்பதைப் போலவே இந்துக்களின் மானசா என்ற தெய்வமும், விஷாரி என்ற தெய்வமும் இருந்ததாகக் கருதுவர். பெரும்பாணாற்றுப்படையில் பூதத்துடன் நாக வழிபாடும் கூறப்பட்டுள்ளதைக் காணலாம்.[13] விஷாரி காவில் உள்ள பகவதி முன்னர் விஷாரி என்ற பத்மாவதி

தேவதையுடன் தொடர்புடையது என்பதில் ஐயமில்லை. மங்களூரில் உள்ள மங்களாதேவியைப் பகவதியென்று அழைக்கின்றனர். இந்த மங்களாதேவியை சைனர்களின் பார்சுவநாதருடனும் பத்மாவதியுடனும் தொடர்புபடுத்தி மங்களூரில் சொல்லி வருகின்றனர். மங்கலமடைந்த கோட்டம் கண்ணகியின் கோயிலாகச் சிலப்பதிகாரத்தில் வரந்தரு காதையில் கூறப்பட்டுள்ளது. மங்கலாதேவி என்று உரையில் கூறப்பட்டது. ஆனால் இது சைனரின் பத்மாவதியாக இருந்திருக்கலாம். சைனர்களின் நாக தேவதையான பத்மாவதியின் வழிபாடு கலந்ததினால் பகவதியின் வழிபாட்டில் நாகபகவதி வழிபாடு தோன்றிருக்க வேண்டும். சைனர்களின் பத்மாவதியை ஆதிமாதாவென்றும், மகாபைரவி, காளி என்றும் பத்மாவதி ஸ்தோத்திரம் கூறுகின்றது. திவாகர நிகண்டில் பகவதியின் பெயர்களுள் ஒன்றாக 'பண்ணம் பணத்தி' என்ற பெயர் காணப்படுகின்றது. பிங்கலந்தையில் துர்க்கையின் பெயராக அம்பணத்தி, பகவதி என்ற பெயர்கள் காணப்படுகின்றன. பணத்தி என்ற சொல் பாம்புப் படத்தையுடையவள் என்று பொருள் கூறும். 'பண்ணகா' என்ற சொல் வடமொழியில் பாம்பைக் குறிக்கும். பண்ணம் பணத்தி என்ற பெயர் பாம்புப் படத்தைப் பூண்டவள் என்ற பொருள் தருகின்றது. இதுவே நாகதேவதையாகும்.[14] சுவதேம்பரர் மல்லிசேனர் எழுதிய பைரவபத்மாவதி கல்பத்தில் 'பண்ணகாதி' என்று பத்மாவதி தேவியை வர்ணித்திருக்கின்றார். பத்மாவதி தோத்திரம் என்ற வடமொழி நூல் பத்மாவதியைப் 'பணிந்திர பத்னி' என்றழைக்கின்றது. பணிந்திரன் பாம்புக் குடையுடன் சிற்பங்களில் காட்டப்படுகின்றான். இந்தப் பணிந்திரன் மங்களூரில் உள்ள பத்மாவதி தெய்வமான பகவதியுடன் சேர்த்துப் பேசப்படுகின்றான். கண்ணகியைப் பத்தினி என்று கூறுவதும் கவனிக்கத்தக்கது. கண்ணகிக்கு அமைந்த மங்கலமடந்தை கோட்டம் மங்களூரிலிருந்ததாக உ. வே. சாமிநாதய்யர் கருதியுள்ளார். மங்களூர் என்ற பெயர் மங்கலாதேவியின்

பெயரால் வந்ததென்று வரலாற்றாசிரியரும் கருதுவர். மங்கலாதேவியே கண்ணகி என்றும் உ. வே. சா. கருதினார். இன்று மங்களூரில் உள்ள தேவி கோயிலில் 10-ம் நூற்றாண்டில் தாந்திரமத வழிபாடு நடந்ததாக அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். கண்ணகியைப் பத்மாவதியுடன் இணைத்தபோது மங்கலமடந்தைக் கோட்டம் அமைக்கப்பட்டிருக்கலாம்.[15] தாராதேவியின் வணக்கம் வங்காளத்தில் 6-ம், 7-ம் நூற்றாண்டில் தொடங்கினதாக அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். இந்தத் தெய்வத்தை வங்காளத்தில் பால அரசர்கள் போற்றி வழிபட்டபோது 'பகவதித்தாரா' என்ற பெயருடன் அழைத்தனர். சங்க நூல்களில் வரும் 'கடல்கெழு செல்வி' போன்ற தெய்வமே தாராதேவியாகும். கடலில் விழுந்தோரைக் காக்கும் தெய்வம் தாராதேவியாகும். மணிமேகலா தெய்வமும் இத்தகைய கடற்றெய்வம் என்பது சிலப்பதிகாரத்தில் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. மாதவியின் முற்பிறப்புப் பெயர் தாரையென்று மணிமேகலை கூறுவதையும் கவனிக்க வேண்டும். தாராதேவியின் வணக்கம் பௌத்தர்களின் தாய்த்தெய்வ வணக்கம் மட்டுமன்று. தாராதேவியையும் நாகதேவதையாகவும் கருதுகின்றார்கள். தாராதேவியைச் சைனரின் பத்மாவதி தேவியோடு சேர்த்து நாகதேவதையாகக் கூறுகின்றார்கள். கொடுங்களூர் பகவதியின் ஸ்தோத்திர மாலையில் தாராதேவியின் பெயரும் காணப்படுகின்றது. ஆதலின் பகவதியின் வழிபாட்டில் பௌத்தர்களின் தாய்த்தெய்வமான, நாகதேவதையான தாராதேவியின் வணக்கமும் சேர்ந்திருக்கின்றது என்பதை அறியலாம். மணிமேகலையிலே வரும் தாரை, வீரன், மாதவி என்ற பெயர்கள் தாய்த்தெய்வப் பெயர்களாகக் காணப்படுகின்றன. பௌத்தர்களின் தாரை தெய்வத்தின் பெயரால் பெண்கள் பெயர் மணிமேகலை காலத்திலேயே வழங்கி வந்துள்ளது. சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை ஆகிய நூல்கள் எழுதப்படுவதற்கு முன்னரே தாராதேவியின் வணக்கம் தமிழ் நாட்டில் பரவியிருக்க வேண்டும். ஆதலின் கண்ணகியின் பகவதி வழிபாட்டோடு தாராவின் வணக்கமும்

பிற்காலத்தில் சேர்ந்திருக்கலாம். தாய்த்தெய்வங்களான பௌத்தர்களின் தாரையும், சமணர்களின் பத்மாவதியும் கண்ணகி தெய்வத்துடன் சக்தி தெய்வங்களாகக் கருதப் பட்ட நாக தேவதையாகக் கருதப்பட்டு, இணைக்கப்பட்ட போது கண்ணகிக்குப் பகவதி என்ற பெயர் வழங்கியிருக்க வேண்டும். தாராதேவியும் பத்மாவதி தேவியும் கிராம தேவதைகளாக வடநாட்டில் மாறின. தமிழ்நாட்டிலும் திரௌபதியம்மன் என்று தாராதேவியை வணங்குகின்றனர். அதுபோன்றே அந்தத் தேவிகளுடன் இணைத்துக்கூறிய பகவதியும் கேரளத்தில் கிராம தேவதையாக மாறிற்று.

பகவதி வழிபாட்டில் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு (Mother Goddess Worship) இரண்டறக் கலந்துள்ளது. மூத்தத்தாய் என்ற பொருளில்தான் கொடுங்களூர் பகவதி 'மூலத்தாயே' என்றும் 'முத்தச்சி' என்றும் தெய்வ ஆட்டக் காரர்களால் விளக்கப்படுகின்றாள். கொடுங்களூர் பகவதி யின் ஸ்தோத்திர மாலையில் காளியென்று முதலில் விளிக்கப் பட்டுப் பின்னர் ஸ்ரீ குறும்ப பகவதி, கொடுங்களூர் பகவதி, பத்ரகாளி என்ற பெயர்கள் வருகின்றன. ஸ்ரீகுறும்ப பகவதி என்ற பெயர் கொடுங்களூர் பகவதிப் பெயருக்கு முன்னால் வருவதைக் கவனிக்க வேண்டும். இந்த ஸ்தோத்திர மாலையில் தாய்த்தெய்வமாகிய கார்த்தியாயினி யின் பெயரும் மற்றும் சப்தமாதர்களான மகேஷ்வரி, அம்பிகா முதலிய பெயர்களும் காணப்படுகின்றன. கொற்றவை காளியானபோது பகவதியும் கொற்றவை யாகக் கருதப்பட்டாள். பத்தாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த இறையனார் அகப் பொருளுரையில் பாலைக்குத் தெய்வ மாகக் கொற்றவைக்குரிய இடத்தில்பகவதி கூறப்பட்டதைக் காணலாம். நிகண்டுகளில் பாலைக்கிழத்தி என்று பகவதி கூறப்பட்டுள்ளாள். கன்னியாகுமரித் தெய்வமும் காளி யாகவும் பின்னர் பகவதியாகவும் கருதப்பட்டாள். பகவதி யின் நாள் பூரநாள் என்று திவாகரம் சொல்கின்றது. மலையாள நாட்டில் பூர நாளன்றே பகவதிக் கோயில்களில் உற்சவம் தொடங்குகின்றது. திவாகர நிகண்டு எழுதப்

பட்ட காலத்திற்கு முன்னர் 9-ம் நூற்றாண்டிலும் அதற்கு முன்னரும் பகவதி வழிபாடு தமிழகத்தில் தொடங்கி யிருக்கலாம். தாய்த்தெய்வமாக வழிபட்டபோது பகவதி என்ற பெயர் சூட்டப்பட்டிருக்கலாம்.

கிராம தேவதைகள் தமிழ் நாட்டில் பிடாரி என்று அழைக்கப்பட்டன. கண்ணகி பகவதியாகத் தொழப்பட்டது 8-ம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் அல்லது 9-ம் நூற்றாண்டில் நிகழ்ந்திருக்கலாம். வையாபுரிப் பிள்ளை அவர்கள் சிலப்பதி காரத்தை 8-ம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் தோன்றியதாகக் கூறுவர். சிலப்பதிகாரக் கண்ணகியின் வழிபாடு 2-ம் நூற் றாண்டில் தோன்றியதென்றால் 8, 9-ம் நூற்றாண்டில் தோன்றிய பகவதி வழிபாட்டிற்கும் கண்ணகி வழிபாட்டிற் கும் இடையே உள்ள இடைவெளிக் காலத்தில் இந்த வழி பாடு என்ன ஆயிற்று என்பதற்கு விடை கிடைக்கவில்லை. தாந்திர வழிபாடு (Tantricism) தென்னாட்டில் பரவிய பின்னர்தான் ஏறக்குறைய ஒன்பதாம் நூற்றாண்டில் பகவதி வழிபாடு தோன்றியிருக்க வேண்டும் என்று உறுதியாகக் கூற லாம். தாந்திர வழிபாடு இந்தியாவின் கிழக்குப் பகுதியில் கி. பி. 7ம், 8-ம் நூற்றாண்டில் தோன்றியதாக வரலாற்றா சிரியர்கள் கூறுவர். இந்த இடைவெளிக்காலத்தில் கண்ணகி வழிபாடு தமிழ் நாட்டில் இருந்து வந்ததற்கு இலக்கியச் சான்றுகளோ பிற ஆதாரங்களோ கிடைக்கவில்லை. சந்திரா பழி வாங்கியது என்ற பெயரில் கண்ணகியின் கதை தக்காணத்தில் வழங்கியதாக வையாபுரிப்பிள்ளை சுட்டிக் காட்டியுள்ளார். சந்திரா என்ற பெயர் கண்ணகிக்கு வட நாட்டில் வழங்கியிருக்கின்றது. சந்திராத் தீவில் வழங்கப்பட்டு பால அரசர்களால் போற்றப்பட்ட பகவதித் தாராவைச் சந்திரா என்று அழைத்திருக்கலாம். சிலப்பதி காரத்தில் பால குமாரர்களான கனகவிசயர்கள் தலையில் கண்ணகியின் சிலைக்குக் கல் எடுத்து வந்ததாகக் கூறப்பட் டுள்ளது. இந்த பால அரச குமாரர்கள் கண்ணகியின் வழி பாட்டை வங்காளத்தில் பரப்பியிருப்பாரா, அப்படி பரப்பி யதே பகவதி தாரா வழிபாடாக மாறிற்றா என்பது ஆராய்

தற்குரியது. ஆனால் பால அரசர்கள் வம்சம் கி. பி. 2-ம் நூற்றாண்டில் தோன்றவில்லை என்பதையும் கவனிக்க வேண்டும். சிலப்பதிகாரம் 8-ம் நூற்றாண்டில் எழுதப்பட்டதாகக் கருதினால் பால அரசர்கள் செய்தி பொருத்தமாக இருக்கலாம். கண்ணகிக்குச் சந்திரா என்று பெயர் வழங்கியது சந்திராத் தீவு பகவதித் தாராவுடன் இணைந்தபோது தோன்றியிருக்கலாமா என்பது ஆராய்தற்குரியது.[16] இந்தச் சந்திராத் தீவுக்குரிய பகவதித்தாரா என்ற தெய்வம் கன்னியாக்குமரித் தெய்வத்துடன் முற்றிலும் ஒத்துக் காண்பதையும் குறிப்பிட வேண்டும். 9-ம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியைச் சேர்ந்தவராகக் கருதப்படும் மாணிக்கவாசகர் இந்தச் சந்திர தீபத்தைப் பற்றிக் குறிப்பிட்டுள்ளதைக் காணும்போது தமிழ் நாட்டிற்கும் சந்திர தீபத்திற்கும் சமயக் கருத்துக்களில் தொடர்பு இருந்திருக்கின்றது என்பது தெரிகின்றது. 'சந்திரதீபத்துச் சாத்திரனாகி' என்று தனது குருவைப் பற்றித் திருவாசகத்தில் குறிப்பிட்டுள்ளார். சிலப்பதிகாரத்தில் வங்க நாடும் கலிங்க நாடும் மாளுவமும் கூறப்பட்டுள்ளதோடு கலிங்க நாட்டின் கோவலன் முற்பிறப்புக் கதை நிகழ்ந்ததாகக் கூறியிருப்பதும் இது சார்பாக எண்ணிப் பார்க்கத் தக்கது.

சிலப்பதிகார காலத்திலேயே கண்ணகியைத் துர்க்கையாகவும் தாய்த்தெய்வமாகவும் வேட்டுவ வரியில் சாலினி வழியாக இளங்கோவடிகள் தெரிவித்துள்ளார். அரும்பத உரையாசிரியர் கண்ணகி துர்க்கையாகவே பிறந்தாள் என்று எழுதியுள்ளார். கொங்கச் செல்வி, குடமலையாட்டி, தென் றமிழ்ப்பாவை செய்தவங்கொடுத்து என்று சாலினி கண்ணகியைக் கூறியதாக வருவதைக் காணலாம். ஆனால் இங்கு அடியார்க்குநல்லார் கொல்லிப் பாவை என்று மேலெழுந்த வாரியாகப் பொருள் கூறினார். செல்வி என்ற சொல் தாய்த் தெய்வத்தைக் குறிக்குமென்பது ஏற்கனவே விளக்கப்பட்டது இங்கு சரியாக விளக்கம் தரப்படவில்லை. கண்ணகியும் தாய்த்தெய்வமென்பதை உணரவே கொங்கச் செல்வி, குடமலையாட்டி என்றெல்லாம் அழைக்கப்பட்டாள். தென்

றமிழ்ப் பாவை என்று கூறப்பட்டது தெற்கு எல்லைத் தெய்வ மாக உள்ள கன்னியா குமரித் தெய்வத்தையே. அவள் நித்தம் தவம் செய்வதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. அவளுடைய தவப்பலனைப் பெற்ற கொழுந்தே கண்ணகியாகிய தாய்த் தெய்வம் என்பதை உணர்த்தவே கூறப்பட்டது. அவளே உலகிற்கும் திருமாமணியாகி தாய்தெய்வ மானாள் என்பதையும் சாலினி வாயிலாக இளங்கோவடிகள் எடுத்துச் சொல்லுகிறார் என்று கருத வேண்டும். சிலப்பதி காரத்தில் கண்ணகியை துர்க்கையாவாள் என்று வேட்டுவர் கூறினர். குன்றக் குறவரும் வேங்கை மர நிழலில் நின்ற தெய்வம் என்று கண்ணகியைப் போற்றி ஒரு முலை நங்கை யைச் சிறுகுடியினரின் தெய்வமாகக் கொண்டனர். இந்தத் தெய்வத்தைப்பற்றி சேரன் செங்குட்டுவனிடம் குன்றக் குறவரே முதலில் கூறினர். சேரன் செங்குட்டுவன் கண்ணகி தெய்வத்திற்குக் கோயிலெழுப்பி வழிபட்டான். அத் தெய் வத்தைப் பாண்டியனும் சோழனும் கொங்கு நாட்டாரும் இலங்கை நாட்டாரும் வழிபட்டனர். கண்ணகி முதல்ல் தாய்தெய்வமாக்கப் பட்டது பழங்குடி மக்களால் என் பதைச் சிலப்பதிகாரம் கூறியுள்ளது. பின்னரே அரசராலும் தொழப்பட்டாள். அதுபோலவே மலையாளத்தில் ஆதி பகவதியானவளாக ஸ்ரீகுறும்ப பகவதியையே நாட்டு மக்கள் கூறுவதைக் கவனிக்க வேண்டும். பழங்குடி மக்க ளான மலையர்களுக்குக் குல தெய்வமாக நீல் என்ற பெயரில் பகவதி வழிபாடு நடைபெறுவதையும் கவனிக்க வேண்டும். மற்றும் விஷாரி காவில் கண்ணகியான காளி உற்சவத் துவக்கத்தில் வேட்டுவருக்கே முதலில் உப்பு கொடுத்து விழா தொடங்குவதைக் காணலாம். வேட்டுவரே முதலில் கண்ணகியைக் காளியாகக் கருதினர் என்பது சிலப் பதிகாரத்தில் காணப்பட்டது. குறும்பர்களுடைய பகவதியே பின்னர் நம்பூதிரிகள் தொழுமளவு சிறப்பு வாய்ந்த தெய்வ மாக மாறிற்று. பகவதியை மதியாத நம்பூதிரிக்கு அம்மை நோயைத் தந்ததாகக் கூறப்படுவதைக் காணலாம். உரை பெறு கட்டுரையிலும் பாண்டி நாடு மழைவளம் அற்று வெப்பு நோயும் குருவும் தொடர அது கேட்டு கொற்கைச்

சோழன் ஆயிரம் பொற்கொல்லரைக் கொன்று களவேள்வி செய்து சாந்தி செய்ய, மழை பெய்து நோயும் துன்பமும் நீங்கியது என்று சொல்லியிருப்பதைக் காணலாம். குரு வென்றது அம்மை நோயையாகும். அம்மை நோயைப் போக்கும் தெய்வம் என்ற நம்பிக்கை கேரளத்தில் பரவலாக உள்ளது. கேரளத்தில் வைசூரி மாலா என்றும், ஆந்திர நாட்டில் குருவம்மா என்றும், தமிழ் நாட்டில் சில இடங் களில் மாரியம்மன் என்றும் கண்ணகியை வணங்குகின்றனர் குருவைப் போக்கும் தெய்வமே குருவம்மா. வெப்பத்தையும் வறட்சியையும் நீக்கி மழையைத் தருபவளே மாரியம்மா ஆவாள். இதில் தாய்த்தெய்வங்களுக்குரிய செழிப்புத் தெய்வக் கருத்து காணப்படுகின்றது.[10] குன்றக்குறவரேபெரு மலைவளஞ் சுரக்க ஒரு முலை நங்கையான கண்ணகியைப் பத்தினியாகத் தொழுதனர் என்பதைக் காணும்போது சிலப் பதிகாரத்திலேயே கண்ணகியைச் செழிப்புத் தெய்வமாகக் கருதியது தெளிவாகின்றது. கண்ணகி ஒருமுலையை வட்டித் துப் போட்டதும் மதுரை எரிந்தது என்று கூறியதும் செழிப் புத் தெய்வக் கருத்தை வலியுறுத்தும். பெண்களின் முலை செழிப்பைக் குறிக்கும் (fertility Symbol) உறுப்பாகும். அந்தச் செழிப்பின் சக்தியால் மதுரையை எரியூட்டி, அழித்தாள். செழிப்புத் தெய்வங்களுக்கு செழுமையான மார்பகங்கள் இருப்பதைச் சிற்பங்களில் காணலாம். சிலப்பதிகாரம் பாடப் பெற்றதின் நோக்கமே கண்ணகி யைத் தாய்த்தெய்வமாக்கி, பத்தினியாகச் சிறப்பாக்கு வதற்கு என்று கருதலாம். கண்ணகியானவள் தாய்த் தெய்வமான பகவதியாகவும், வட்டப்பிடாரியம்மனாகவும் மாறியது போல மணிமேகலையும் கடல்காக்கும் தாய்த் தெய்வமாக மாறி வெளிநாடுகளிலும் பரவியதை காண லாம். கண்ணகி வேங்கை மரத்தடியில் தெய்வமானதாகக் கருதும் கற்பனைகூட தாய்த்தெய்வக் கருத்துடன் தொடர்பு கொண்டது. மரத்தடியில் நிற்கும் பெண் தெய்வங்களின் (Tree goddess) சிற்பங்களைக் கி.மு.2-ம் நூற்றாண்டிலேயே காணலாம். இவைகளை வியாந்திர தேவதைகள் என்றும், சிறு தெய்வங்கள் என்றும் கூறுவர். பார்ஹூத், சாஞ்சி

ஸ்தூபங்களிலும் குப்தர்களின் கலையிலும் மரத்தடியில் நிற்கும் இந்தப் பெண் தெய்வங்களில் சிற்பங்கள் சிறப்பாகக் காணப்படுகின்றன. மலர் நிறைந்த மரக்கிளை யினடியே இந்தப் பெண் தெய்வம் நிற்கின்றதைக் காண் கிறோம். இந்தப் பெண் தெய்வத்தை யக்ஷிதேவதை என்று கூறுவர். இதையே விருக்ஷகா (Vṛksaka) என்று அழைப்பர். இந்த யக்ஷிதேவதைகள் பழங்கற்காலத்தில் தோன்றிய தாய்த்தெய்வத்தின் சிற்பத்தைஅடிப்படையாகக் கொண்டு வளர்ந்தவை என்று ஹென்றிச்சிம்மர் என்ற சிறந்த சிற்பக்கலை அறிஞர் கூறியுள்ளார். இந்த யக்ஷி தேவதைகள் புத்த மதத்திலும் சைன மதத்திலும் தேவதைகளாக வணங்கப்பட்டன. சிலம்பாற்றின் கரை யில் முகைகள் அவிழ்ந்த மலர்களுடைய கோங்கமரத் தின்கீழ் ஒரு இயக்கித்தெய்வம் தோன்றியதாகக் காடுகாண் காதையில் சிலப்பதிகாரம் கூறியுள்ளது. இந்த இயக்கித் தெய்வம் சைன மதத்தைச் சார்ந்ததாகலாம். புறஞ்சிறை மூதூர் பூங்கணியக்கிக்குப் பால் பாயாசம் படைத்து வணங்கிய மாதரியை அடைக்கலக் காதையில் இளங்கோ கூறியுள்ளார். சைனர்களின் இயக்கித் தெய்வ வழிபாடு சிலப்பதிகார காலத்திலேயே இருந்தது. நற்றிணை 219-ம் பாடலில் ஒரு முலை குறைந்த திருமாவுண்ணி எரிபோன்ற பூவுடைய வேங்கை மரத்தில் கட்டுப்பரணுக்கருகில் நின்ற தாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்தத் திருமாவுண்ணி கண்ணகி யாக இருக்கலாம் என்று சில ஆராய்ச்சியாளர் கூறினர். கேரளத்தில் மச்சிலம்மா, மச்சிலோட்டு பகவதி எனப்படும் தெய்வங்கள் பரணுக்கடியில் இருந்த பகவதியாகக் குறிப் பிடப்படுவதை இது சார்பாகக் கவனிக்க வேண்டும். திருமாவுண்ணி என்ற பெயரில் வரும் உண்ணி என்ற சொல் மலையாளத்தில் வழங்குவதையும்குறிப்பிட்டுள்ளனர். உண்ணியென்ற பெயர் பாவையென்ற பொருளில் செல்லப் பெயராக வழங்கி வருவதை மலையாளத்தில் காணலாம். மலையாளத்தில் உண்ணிநீலி சந்தேசம் உண்ணியாச்சி சந்தேசம் என்ற நூல்கள் உள்ளன. தர்மபுரி மாவட்டம் நவிலையில் அகப்பட்ட ஏழாம் நூற்றாண்டுக்குரியதான நடு கல்லில் காணப்பட்ட ஒரு வட்டெழுத்துக் கல்வெட்டில் 'கொற்றி உண்ணி' என்ற பெயர் வருவதைக் காணலாம். கொற்றவையோடு உண்ணிப் பெயரைச் சேர்த்துக் கூறும் மரபு தெரிகின்றது. சிலப்பதிகாரத்தில் துர்க்கையை நீலி என்று அழைப்பதைக் காணலாம். இனக்குழு மக்களான மலையர் கண்ணகியை நீலியென்று அழைக்கின்றனர்.

உண்ணிநீலி என்ற பெயர் கண்ணகிக்கு மலையாளத்தில் வழங்கிய பெயராகக் கருத இடமுண்டு. கண்ணகியின் சங்ககாலப் பெயரான திருமாவுண்ணியோடு தொடர்புடையது உண்ணிநீலி என்ற மலையாளப் பெயர். திருமாவுண்ணி ஒரு யக்ஷித் தெய்வமாக்கப்பட்டாள் என்று கருதலாம். கண்ணகியான ஒற்றை முலைச்சி என்ற தேவதை கேரளத்தில் மலையன்மாரிடையேயும் பிற இனத்தாரிடையேயும் பயபக்தியுடன் வணங்கப்படும் தெய்வமாக உள்ளது. இந்த ஒற்றை முலைச்சியை யக்ஷி தேவதையென்றும், மலையில் வாழ்பவள் என்றும், பாலை மரத்தடியில் நிற்பவள் என்றும் மலையர்கள் கூறுகின்றனர். இவளையே கண்ணகியென்றும் கருதுகின்றனர். இந்தத் தெய்வத்தால் வரும் துன்பங்களைப் போக்க வெற்றிலைப் பாக்கு காணிக்கையாகத் தரவேண்டும். இந்த ஒற்றை முலைச்சியே திருமாவுண்ணியாக இருக்கலாம். சங்ககாலத்து ஒற்றை முலைச்சியான திருமாவுண்ணியின் கதை வளர்ச்சியே கண்ணகி கதையென்று கருதலாம். சிலப்பதிகார உரையில் சொல்லப்பட்ட வரிக்கூத்துக்களில் ஒற்றைமுலைச்சி என்றொரு கூத்து காணப்படுகின்றது. உரை எழுதபட்ட காலத்தில் கண்ணகி கதையுடன் சேர்ந்தோ அல்லது அதற்கு வேறானதோ ஆகிய ஒரு கதை ஒற்றை முலைச்சியைப் பற்றி வழங்கியிருக்க வேண்டும். இக் கதை நற்றிணையில் வரும் வேங்கை மரத்தினடியில் நின்ற திருமாவுண்ணியைப் பற்றியதாகவும் இருக்கலாம். கேரளத்தில் வழங்கும் ஒற்றை முலைச்சிக் கதை இன்று கண்ணகி கதையாகவே உள்ளது. கேரளத்தில் சமணரின் யக்ஷித் தேவதைகளைக் காளியாகவும், துர்க்கையாகவும் இந்துக்கள் மாற்றி வழிபட்டதற்குச் சிறப்பச் சான்றுகள் உள்ளன. காஞ்சி காமாட்சியம்மனும் சமணரின் யக்ஷித் தெய்வமென்று அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். நற்றிணையில் வரும் வேங்கை மரத்தடியில் நின்ற கண்ணகி, கோங்க மரத்தினடியில் நின்ற இயக்கி, மலையர்கள் சொல்லும் பாலை மரத்தினடியில் நிற்கும் தெய்வமாகிய ஒற்றை முலைச்சி ஆகிய தேவதைகள் எல்லாம் மலர் மரத்தடியே நிற்கும் தாய்த்தெய்வ வழிபாட்டுக் கருத்தை (Tree goddess)த் தழுவியே ஆக்கப்பட்ட பெண் தெய்வங்கள் என்று கொள்ள வேண்டும். ஆதலின் கண்ணகி வேங்கை மரத்தினடியில் தெய்வமானதாகக் கூறியது செழிப்புத் தெய்வமான யக்ஷித் தெய்வக் கருத்தைப் பின்பற்றியதே என்று கருத வேண்டும்.

இளங்கோவடிகள் சைனரானதால் இந்த முறையாகக் கற்பனை செய்தார் என்று கருதலாம்.[17] சைனர்களின் பத்மாவதி தெய்வமும் யக்ஷித் தெய்வமாகவும் பார்சுவ நாதரின் சாசனத் தேவதையாகவும் கருதப்படுவாள். மற்றும் பத்மாவதி என்ற அப்சரஸைப் புத்தரின் பணிப் பெண்ணாக பார்ஹூத் ஸ்தூபத்தில் சிற்பமாகவும், காட்டியுள்ளனர். பிங்கலந்தை நிகண்டில் இந்த யக்ஷித்தெய்வம் தருமதேவதை என்ற பெயருடன் கூறப்படுகின்றது. தரும தேவதையின் பெயர் மரகதவல்லி, பூக நிழலினள், இயக்கி பகவதி, அருகனைத் தரித்தாள், அறத்தின் செல்வி, அம்பாலிகை என்று நிகண்டுகள் கூறுகின்றன. இப்பெயர்களில் மரகதவல்லி, பூக நிழலினள் என்ற இரு பெயர்களும் யக்ஷித் தெய்வத்தைக் குறிக்கும். குப்தர்கள் சிற்பத்தில் யக்ஷித் தெய்வத்தைப் பாக்குமரக் குலையினடியில் காட்டும் வழக்கம் உண்டு. இவளே பூக நிழலினள் ஆவள். இந்தப் பூக நிழலினளான யக்ஷியைத் தமிழ் நிகண்டுகள் இயக்கியென்றும், பகவதியென்றும் கூறுவதைக் கவனிக்க வேண்டும் இயக்கி என்ற பெயர் தமிழகத்தில் கிடைத்த தமிழ் பிராமிக் கல்வெட்டொன்றில் வருகின்றது. சங்க காலத்திலேயே இயக்கியை வணங்கும் வழக்கம் இருந்திருக்கலாம். ஆதலின் பகவதியான கண்ணகி கதையில் ஒரு வகையில் யக்ஷித் தெய்வத்தின் வளர்ச்சியும் கலந்திருக்கின்றது. சூடாமணி நிகண்டு பகவதியைப் பூக நிழலுற்ற வஞ்சி என்று குறிப்பிடுகின்றது.

கொடுங்களூரில் கூறும் பகவதி ஸ்தோத்திரத்தில் வரும் பெயர்களில் பெரும்பாலானவை தாந்திர மதத்தில் தாய்த் தெய்வத்துக்கு வழங்கும் பெயர்களாகக் காணப்படுகின்றன. காளி, பத்ரகாளி ,தாரா, புவனேஸ்வரி, ராஜேஸ்வரி, அம்பிகா, பைரவி, மாதங்கி, சதிதேவி, பார்வதி, வசூரிமாலா, தூமவதி ஆகிய பெயர்களெல்லாம் வடநாட்டில் தேவி பீடங்களில் தனித்தனித் தெய்வத்தின் பெயராக வழங்குவதைக் காணலாம். தூமவதி என்ற பீடத்தில் தாய்த்தெய்வத்தைத் தொழுவதை இன்றும் காணலாம். நீலி என்ற பெயர் தாராவின் பெயராக நீல சரஸ்வதி என்று வடநாட்டில் தாய்த்தெய்வப் பெயராக வழங்குகின்றது. கொடுங்களூர் பகவதி உற்சவத்திற்குச் செல்பவர்கள் தெறிப்பாட்டு என்றொரு ஆபாசமான பாட்டைப் பகவதிக்காகப் பாடிச் செல்கின்றனர். இதன் ஐதீகத்தைத் தெளிவாக மலையாள ஆசிரியர்களால் கூற

முடியவில்லை. பாடுபவர்களைக் கேட்டால் கணவனோடு கூடும் இன்பத்தை இழந்து போன புகவதிக்கு (கண்ணகிக்கு) ஆண் பெண் கலவியைப் பற்றி ஆபாசமாகப் பாடுவதைக் கேட்பதில் விருப்பமுண்டு என்று சொல்கின்றனர். ஆனால் ஆரய்ந்து பார்த்தால் இதுவும் ஒரு தாந்திர வழிபாட்டுப் பழக்கம் என்பது தெளிவாகின்றது. இடைக்காலத்தில் வட நாட்டில் எழுதப்பட்ட காலவிவேகா என்ற நூலில் சபரோத்ஸவம் என்ற விழாவைப் பற்றி கூறப்பட்டுள்ளது. இந்த விழாவிற்குச்செல்பவர்கள் ஆண் பெண் உறுப்புகளைப் பற்றியும் சேர்க்கையைப் பற்றியும் சைகினைகளோடுவெளிப் படையாகப் பாடுவதைப் பற்றி இந்த நூல் கூறியுள்ளது. துர்க்கோத் ஸவவிவேகா என்ற நூலில் இளம் பெண்களும் வேசிகளும் ஊர்வலம் போகும்போது ஆபாசமாகப் பேசுவதைப்பற்றிக் கூறப்பட்டுள்ளது. ஆண் பெண் சேர்க்கையைப் பற்றிப் பேச வேண்டியது கடமை என்றும், அப்படிப் பேசா விட்டால் துர்க்கை அவர்களைச் சபித்து விடுவாள் என்றும் கூறப்பட்டுள்ளது. பதினேழாம் நூற்றாண்டில் எழுதப்பட்ட வேறொரு நூலிலும் இந்தச் செய்தி கூறப்பட்டுள்ளது. சபரோத்ஸவா என்று கூறப்படுவதால் ஒருவேளை சபரர் களின் வழக்கத்தில் வந்ததாக இருக்கலாம் என்று கருத இடமுண்டு. கேரளத்தில் கொடுங்களூர் பகவதியின் உற்சவத்தில் காணப்படும் தெறிப்பாட்டு பாடும் வழக்கம் தாந்திர மதத்தின் இடைக்கால வழக்கே என்பது தெளிவா கின்றது. யாமளத் தந்திரம் என்பது சக்தியை வணங்கும் முறையாகப் பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டிற்கு முன்னரே வட நாட்டில் தோன்றியது. யாமளங்கள் பல இருந்தன. பிரம்ம யாமளம், ருத்ர, யாமளம், ஜயதார்த்த யாமளம் என்று சில யாமளங்கள் தெரிய வருகின்றன. தமிழில் இந்திரகாளீயம் என்ற இசை நூல் இருந்ததைப் பற்றி அடியார்க்கு நல்லார் எழுதியுள்ளார். இது துர்க்கை வழிபாடு செய்கிறவரைக் குறிக்கும் பாரச முனிவரான யாமனேந்திரர் எழுதியதாகச் சொல்லப்பட்டுள்ளது. இந் நூல் 12-ம் நூற்றாண்டில் தோன்றியிருக்கலாம் என்று தெரிகின்றது. வடநாட்டு யாமளங்களில் தொழப்படும் பல காளிகளில் இந்திவர காளிகா என்றபெயர் காணப்படுகின்றது. இந்தக் காளியைத் தொழுதவரான யாமனேந்திரர் தமிழ் நாட்டில் இந்திரக் காளீயத்தைப் பாடினார் என்று கொள்ளலாம். தக்கயாகப் பரணியிலும் பிரம்ம யாமளம் முதலான யாமங்களைப் பற்றிச் சொல்லப்பட்டுள்ளது. தமிழ் நாட்டில் தாந்திர மதத்தின் வளர்ச்சியில் தேவி வழிபாடு எப்படி இருந்தது

என்பதை அறிய தக்கயாகப் பரணி கலிங்கத்து பரணி முதலிய பரணி நூல்கள் உதவுகின்றன.

மலைவாணரே கண்ணகி தெய்வமானதைப் பார்த்து செங்குட்டுவனுக்குக் கூறியதாகச் சிலப்பதிகாரத்தில் வருகின்றது. பகவதி வழிபாடும் கேரள நாட்டினரால் தமிழர் என்று கருதப்படும் மலையரால் மலைவாணரால் முதலில் மலைநிலத்தில் பரப்பப்பட்டு பின்னர் முல்லை நிலத்துக் குறும்பர்களால் பிற இனத்தாரிடம் பரப்பப் பட்டிருக்கலாம். அதனால்தான் எல்லா பகவதிகளுக்கும் முந்தின பகவதி, முதல் பகவதி, குறும்ப பகவதி என்ற கருத்து கேரளத்தில் நிலவுகின்றது. இனக்குழு மக்களாக (tribal groups) தொழப்பட்ட கண்ணகியின் வழிபாடு அரசர்களால் நாடெங்கும் பரப்பப்பட்டதைச் சிலப்பதி காரம் கூறுகின்றது. கண்ணகியின் வழிபாடு பகவதி வழி பாடாக மாறி, பின்னர் மற்ற சாதியினராலும், கடைசியில் வைதீக மதத்தைச் சேர்ந்த நம்பூதிரிகளாலும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதையே கேரளத்தில் காண்கிறோம். இனக் குழு மக்களின் பகவதி தெய்வத்தை வழிபட்ட நம்பூதிரி களும் உயர்ந்த சாதியினரும் கொடுங்களூரில் அந்த இனக் குழு மக்களையே சாதியின் பெயரால் அவர்களுடைய பகவதி தெய்வத்தை வழிபட எல்லா நாட்களிலும் அனுமதிக் காததை இடைக்காலம் வரையிலும் காண்கிறோம். இப்பொழுது கேரளத்தில் காணப்படும் பகவதி தெய்வ வழி பாட்டில் தமிழரின் கண்ணகி வழிபாட்டுடன் ஆரியருக்கு முற்பட்ட பழங்கற்காலத்துத் தாய்தெய்வ வணக்கமும் பழந்தமிழரின் கொற்றவை வணக்கமும், தாந்திர வழி பாட்டின் செழிப்புத் தெய்வ வணக்கமும், இந்து மதத்தின் சக்தி, காளி வணக்கமும், சைனரின் பத்மாவதி வணக்கமும், பௌத்த மதத்தினரின் தாராதேவியின் வணக்கமும், நாக வணக்கம், பூத வணக்கம் எல்லாம் கலந்து இருக்கின்றன என்று கூறலாம்.

அடிக் குறிப்புக்கள்

1. The Secret Chamber—V. T. Induchudan-Cochin Dewasom Board.
2. காளி ஆராதனை—பத்மநாபமேனன் (மலையாளம்).

3. ஏழிலைப்பாலை மரம் இனக்குழு மக்களின் மத சடங்குகளுக்கு முக்கிய மரபாகும். பஸ்தர் என்ற செம்படவர் பாலைமரத்தை மருள்வந்து ஆடுதற்குப் பயன்படுத்துகின்றனர். கேரளத்தில் பாலை மரத்தால் நேர்ச்சிப் பொம்மைகள் செய்து துன்புறுத்தும் தெய்வங்களுக்குக் கொடுப்பது வழக்கமாயுள்ளது.

4. செக்கிப்பூ சங்க காலத்தில் வேலன் வழிபாட்டிலும் மலையாளத்தில் தற்காலம் இனக்குழு தெய்வங்களின் வழிபாட்டிலும் மிக முக்கியமான பூவாகக் கருதப்படுவது கவனிக்கத் தக்கது. ஈஸ்வரனுக்குரிய பூ என்றே இதற்குத் தாவர நூற் பெயரு கொடுக்கப்பட்டுள்ளது.

5. கோவலன், கண்ணகி இருவரும் ஆயிரஞ் செட்டியார் என்ற வணிகச் செட்டியார் சாதியில் பிறந்ததாகத் தமிழ் நாட்டில் சொல்லுவர்.

6. சிலப்பதிகாரம்—கொலைக்களக்காதை, வரி 125-6.

7. இந்தக் கல்வெட்டுச் செய்தி கோழிக்கோடு பல்கலைக் கழகத்தில் வரலாற்றுத் துறை தலைமைப் பேராசிரியராயிருக்கும் எம்.ஜி.எஸ். நாராயணன் அவர்களால் எனக்குத் தெரிவிக்கப்பட்டது.

8. தஞ்சைப்பெருவுடையார் கோயில் கல்வெட்டுகள் —இரா. நாகசாமி திருவட்டப்பிறைப் பிடாரியார் என்று சாசனங்களில் வழங்கப் பெறுவாள். (M. E. R. 1913, Page 86) என்று இராகவய்யங்கார் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

9. Some Aspects of Religion as revealed by early monuments and literature of the South-K. R. Srinivasan-University of Madras.

10. Early History of the Deccan—R. G. Bhandarkar.

11. காட்சிக்காதை—வரிகள் 57-62.

12. ஆராய்ச்சித் தொகுதி—பத்தினிதேவியைப் பற்றிய சில குறிப்புகள்.

13. விஷாரிகாவில் மந்திரம் சொல்லும் செட்டியார்களைப் போன்ற ஏழூர்ச் செட்டியார்கள் கன்னியாகுமரி மாவட்டத்தில் உள்ளனர். அவர்கள் குலத்தெய்வமாக நாகரம்மனைத் தொழுகின்றனர். இவர்கள் சாதியில் யாரையும் பாம்பு கடிக்காது என்று நம்புகின்றனர்.

14. 'Tara' by A. K. Bhattacharyya from the book 'Sakthi cult and Tara'—Edited by D. C. Sircar-University of Calcutta, 1968.

15. 'The Tara of Chandradwipa'- by D. C. Sircar from the book 'The Sakthi cult and Tara.'

16. கி.பி. ஆறாம் நூற்றாண்டில் இந்தோசீன நாட்டில் இருந்த காம்போஜ நாட்டில் குமரி என்ற தமிழ்த் தெய்வம் வழிபடப்பட்டது. காம்போஜநாட்டிலும் குமரி முனை உள்ளது. குமரி என்ற ஆறு இந்த முனையில் பாய்கின்றது. இந்த ஆற்றையும் முனையையும் தாய்த்தெய்வத்தையும் கமெர் (Khomers) என்ற குடியினர் இன்றும் 'குமா' (குமரி) என்று அழைக்கின்றனர். இதைச் சுற்றிய நாட்டை கொமரி நாடு என்று அபு சையத் என்ற அரபு யாத்திரீகனால் ஒன்பதாம் நூற்றாண்டில் அழைக்கப்பட்டது. இந்தோசீனாவிலும் இந்தத் தாய்த் தெய்வக் குமரி வணக்கம் பரவியிருந்ததைக் காணும்போது சந்திரா தீபத்துப் பகவதித்தாரா வணக்கமும் குமரித்தெய்வ வணக்கம் வங்காளத்திற்கும் பரவி பின்னர் பௌத்தர்களால் வளர்க்கப் பட்டதென்று கருதலாம். —Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia—G. E. Gerini.

17. The Art of Indian Asia—Henriech Zimmer-Bollingen Series.

Code No. A 241